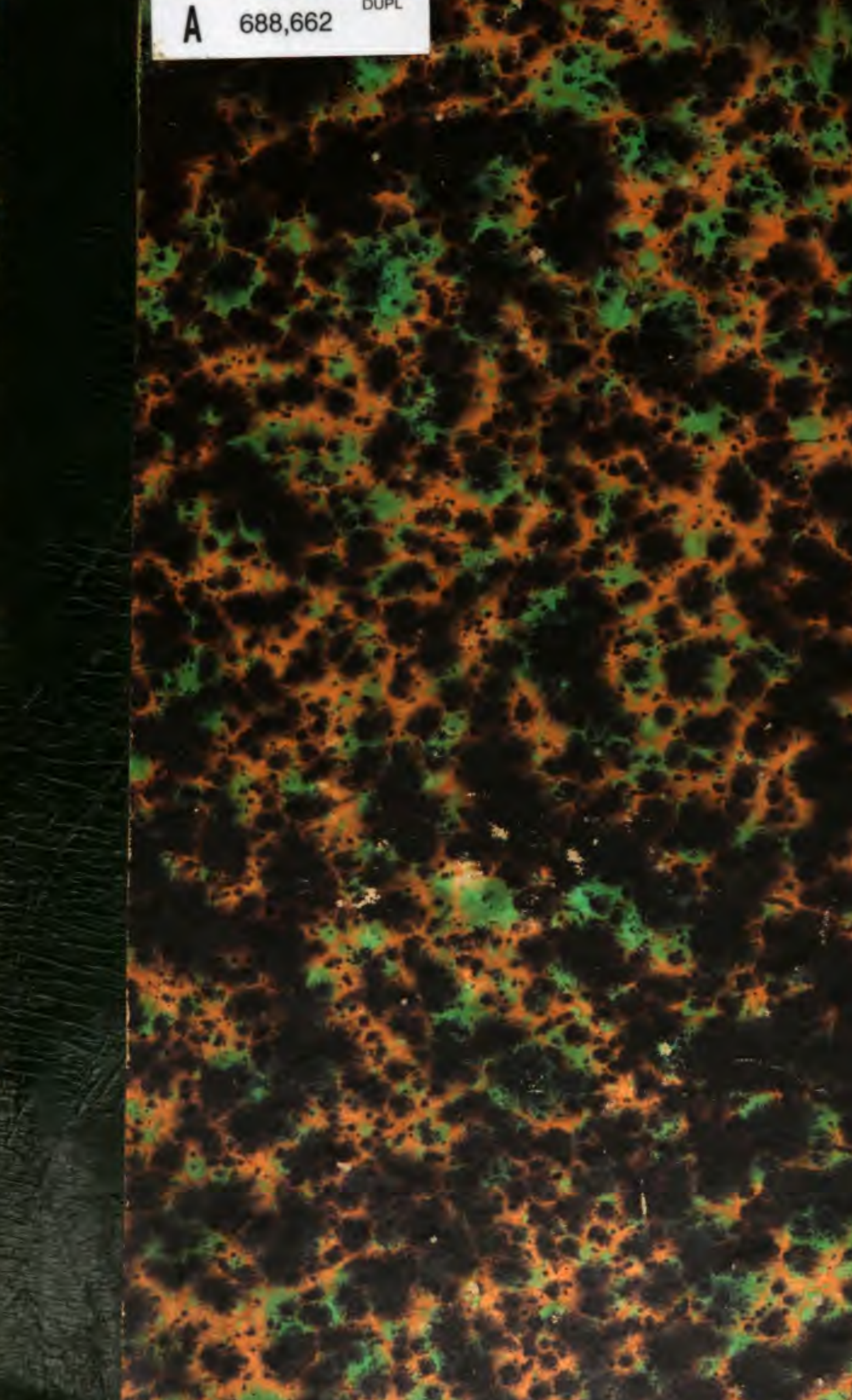
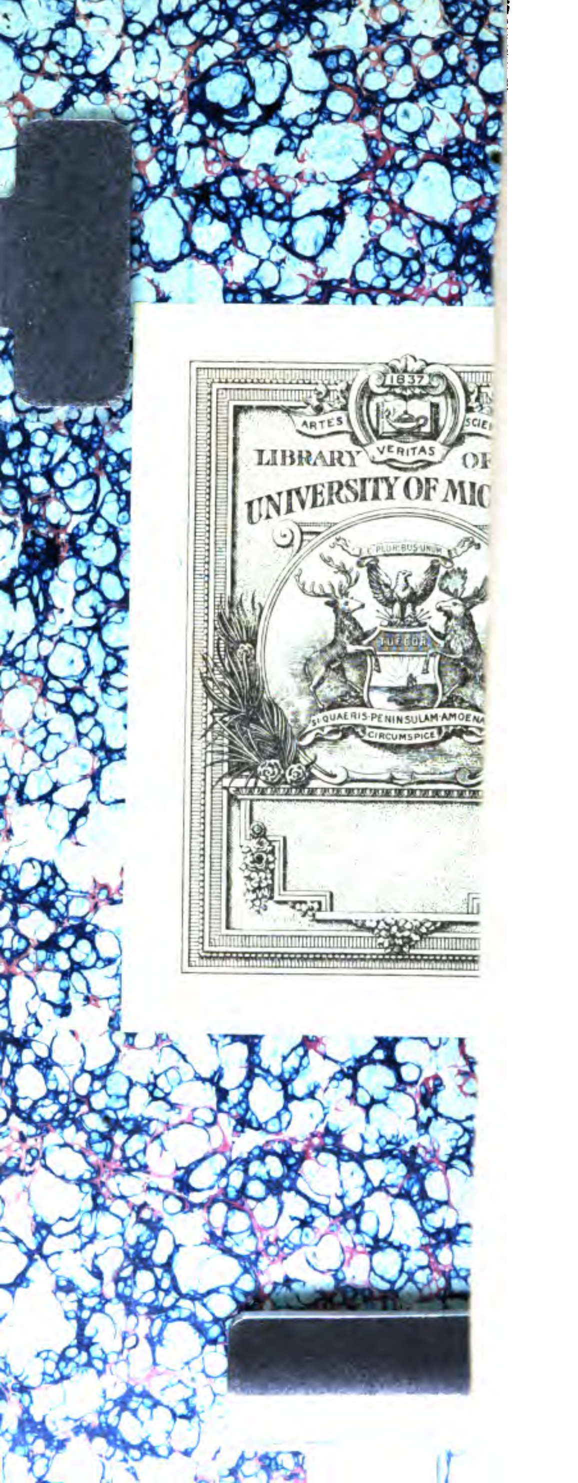
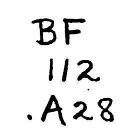

A 688,662 DUPL

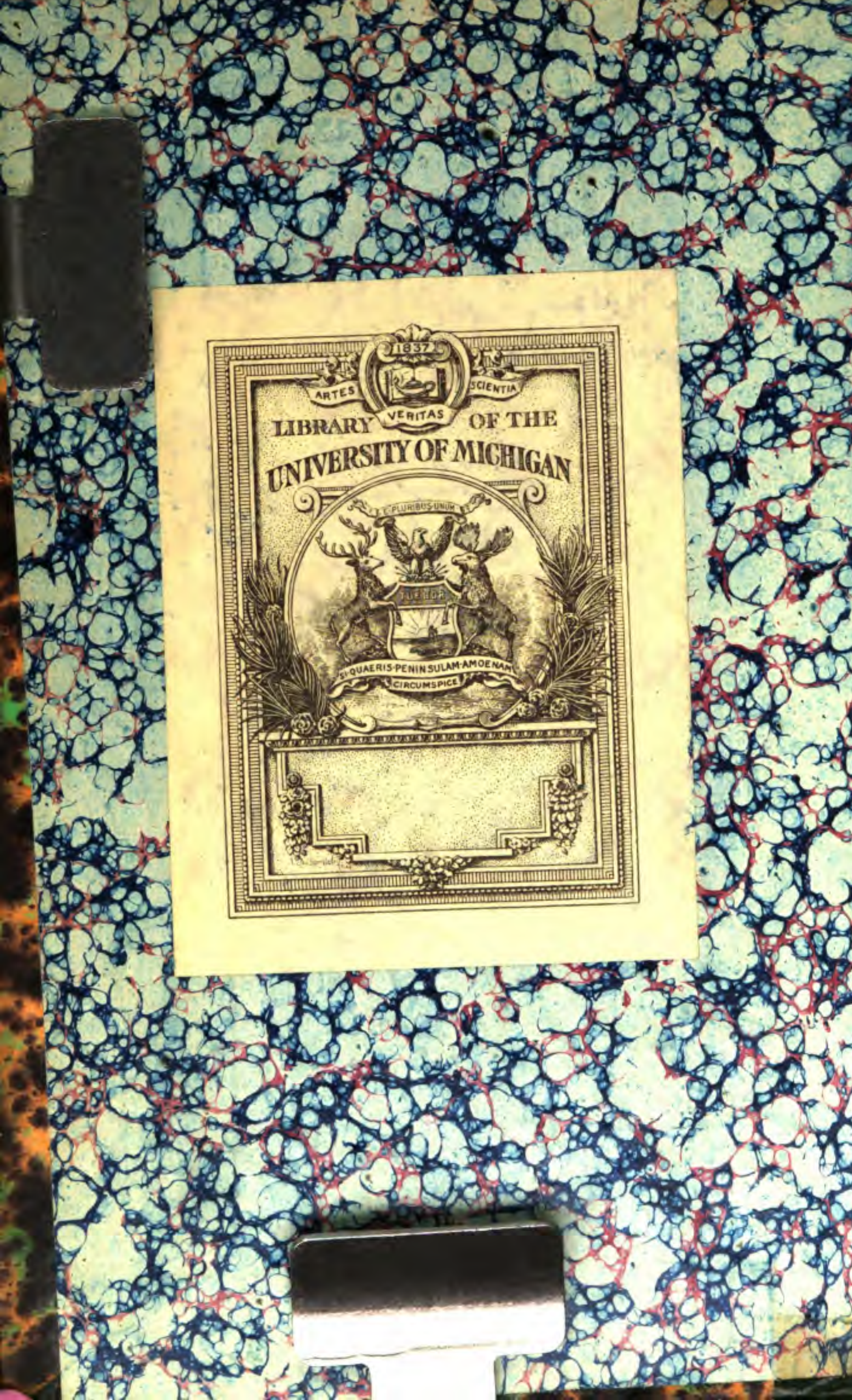

1837
ARTES
SCIE
VERITAS
LIBRARY
OF
UNIVERSITY OF MIC
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENA
CIRCUMSPICE

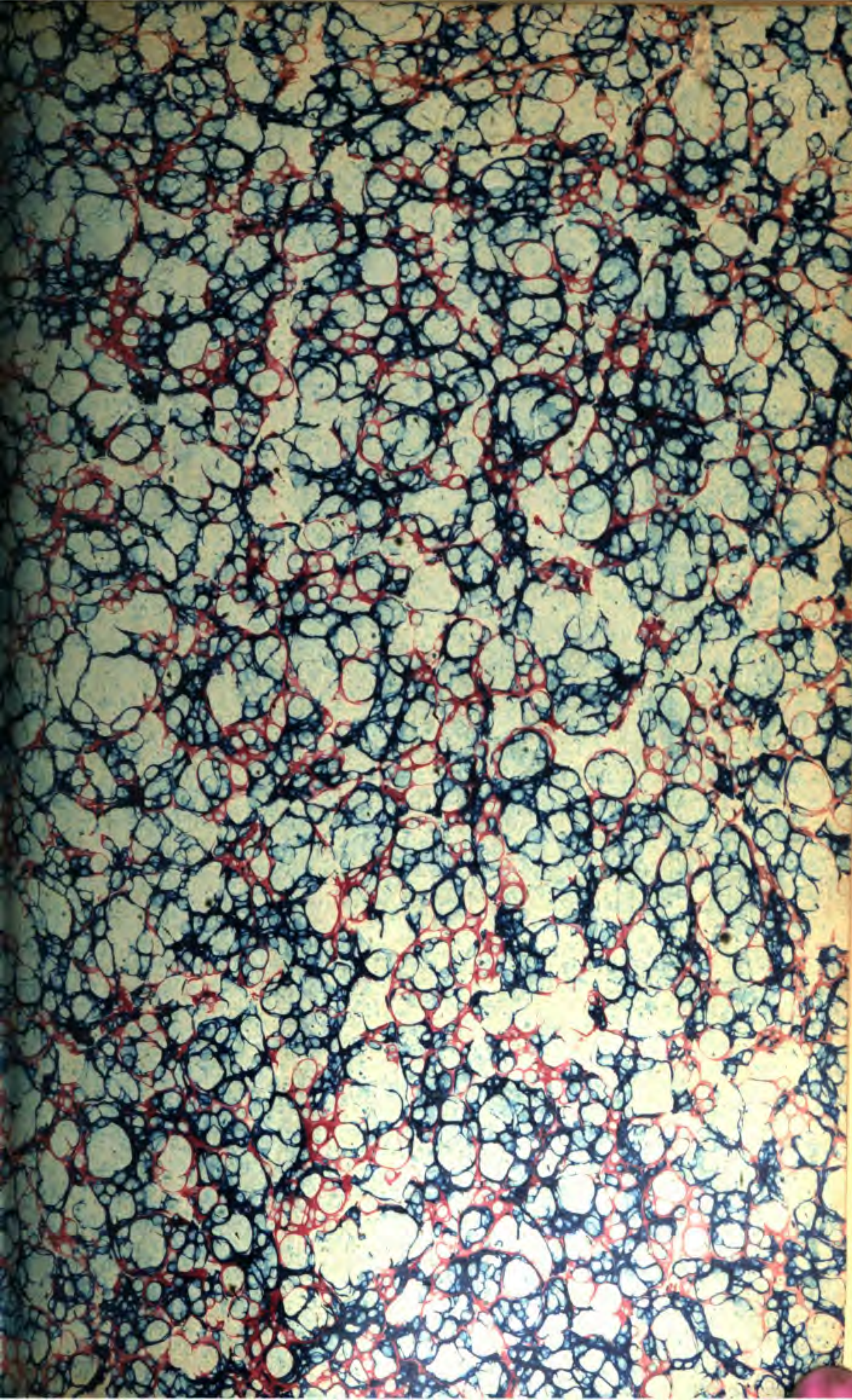


COURS

DE

ILOSOPHIE.


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



COURS
DE
PHILOSOPHIE.

Imprimerie de H. KAŁUSSOWSKI et Cie.
Chaussée d'Ixelles, Son 2 No 280.
BRUXELLES.

COURS

DE

PSYCHOLOGIE,

Fait à Paris

SOUS LES AUSPICES DU GOUVERNEMENT ;

PAR H. AHRENS,

Ancien docteur agrégé à l'Université de Gœttingue,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES.

SECOND VOLUME,

CONTENANT LA PSYCHOLOGIE PROPREMENT DITE ET LA PARTIE GÉNÉRALE DE LA MÉTAPHYSIQUE.

PARIS,

BROCKHAUS et AVENARIUS, rue Richelieu, n° 60.

LEIPZIG,

MÊME MAISON.

1838.

AVANT-PROPOS.

En faisant paraître le second volume de ce Cours de philosophie, j'aurais peut-être à m'excuser du long intervalle qui sépare sa publication de celle du premier. Mais comme la première partie de l'ouvrage n'est entrée que pour un nombre restreint d'exemplaires dans le commerce en Belgique, sans avoir paru en France, il faudrait plutôt plaindre l'auteur que des circonstances fâcheuses survenues à la maison de librairie qui s'était chargée de l'édition de l'ouvrage, ont mis dans la pénible position de voir retarder si long temps la publication d'un livre composé avec le zèle d'un jeune homme qui, en se faisant l'interprète du mouvement philosophique moderne de l'Allemagne, espérait de ses travaux quelques bons résultats pour les études philosophiques en France.

Cet espoir, il est vrai, n'a pas pu se perdre ; il s'est au contraire accru par un enseignement universitaire de trois années, dans lequel j'ai exposé à plusieurs reprises la doctrine philosophique contenue dans cet ouvrage, et par lequel j'ai pu me convaincre combien les élèves saisissent facilement une doctrine, quelque étendue qu'elle soit, quand elle est présentée avec enchaînement dans les idées et avec méthode dans

l'exposition. J'ose croire que cet ouvrage ne se trouve pas dépourvu de ces deux qualités.

C'est surtout dans ce second volume que la méthode est devenue plus rigoureuse, et que la marche analytique s'est successivement élevée des premières vérités psychologiques, jusqu'aux vérités transcendantes de la métaphysique. Le passage de la psychologie à la métaphysique étant à peu près complétement ignoré en France, j'ai pris un soin particulier d'établir cette transition au moyen de l'exposition de la méthode par laquelle l'esprit humain doit s'élever progressivement à la certitude de l'existence de Dieu. Cette question de l'existence de Dieu, la plus grave qui ait été soulevée, a été traitée ici avec méthode et avec un enchaînement rigoureux dans les idées, et cependant d'une manière facile à comprendre, à cause de l'analyse continue sur laquelle elle est appuyée. Je me suis expliqué sur la portée de cette nouvelle méthode au commencement de la onzième leçon, dans laquelle j'ai ensuite passé en revue les différents genres de preuves établies pour démontrer l'existence de Dieu. Cette exposition, en faisant voir d'un côté, comment tous les arguments principaux sur lesquels on s'est appuyé, sont compris comme parties intégrantes dans notre méthode analytique, fait apprécier de l'autre côté les différentes preuves sous un point de vue nouveau, en les présentant comme le développement historique de l'idée de la Divinité. Car Dieu a été tou-

jours conçu d'après les idées qui avaient servi de base aux arguments par lesquels on avait voulu d'abord prouver son existence.

La partie générale suivante qui est la *métaphysique*, quoique bien incomplète quant aux idées, imparfaite quant à la méthode, pourra cependant suffire pour réveiller l'idée de cette science, pour tracer la méthode à suivre dans ses recherches importantes et pour faire apprécier les grands résultats auxquels elle peut conduire quand elle est bien dirigée. Ceux qui sont un peu familiarisés avec les systèmes modernes de la philosophie en Allemagne, remarqueront dans cette métaphysique la grande différence qui existe entre les systèmes de Schelling, de Hegel et celui de Krause; soit que l'on examine les idées qui ont été établies sur la nature de Dieu, idées qui forment la base scientifique du vrai *théisme*, soit que l'on considère les résultats tout différents auxquels ce système aboutit rigoureusement dans les doctrines sur le monde, la vie sociale et la destination de l'homme. Dans la partie psychologique, on remarquera la détermination plus rigoureuse des trois facultés fondamentales de l'esprit, la nouvelle et importante théorie sur le temps, l'examen plus approfondi des sens et de la connaissance sensible, et l'indication d'une réforme de la logique quant à la méthode de former les idées ou les notions générales.

Puisse cet ouvrage être accueilli avec la même fa-

veur que les leçons publiques qu'il renferme et contribuer pour sa part au progrès de la philosophie !

Je dois des remercimens pour le soin, avec lequel ils ont corrigé le manuscrit, à Mr le Professeur Bouchitté, de Versailles, qui s'est chargé de la révision de la première partie, et à Mr van Meenen, Président à la Cour de Cassation et Professeur extraordinaire à l'Université de Bruxelles, qui a bien voulu, par interêt pour la philosophie, en revoir la dernière moitié.

En cédant aux désirs du libraire, j'ai substitué sur le titre extérieur au mot de *Psychologie* celui de *Cours de Philosophie*, titre qui d'ailleurs convient mieux à l'ensemble de l'ouvrage, dans lequel se trouvent traitées toutes les matières importantes de la Philosophie et dont la Psychologie ne forme que la plus faible partie.

Bruxelles le 3 octobre 1837.

COURS
DE PSYCHOLOGIE.

SECONDE PARTIE,

COMPRÉNANT

LA PSYCHOLOGIE PROPREMENT DITE ET LA PARTIE GÉNÉRALE DE LA MÉTAPHYSIQUE.

SIXIÈME LEÇON.

De l'Être de l'Esprit en général.

Messieurs.

Par l'examen détaillé auquel nous nous sommes livrés sur les différens rapports de la vie intellectuelle et de la vie physique de l'homme dans leurs états normaux et maladifs, nous avons reconnu que l'esprit, loin d'être un produit ou une fonction organique du corps, n'en est pas même le principe de vie et d'animation, qu'il est au contraire un être essentiellement différent du corps, quoique uni avec lui par de nombreux liens; qu'il existe pour soi, vivant sous l'empire de lois qui sont inexplicables par les procédés ou les lois de la nature extérieure. Maintenant donc, nous pouvons entrer dans la recherche de la *nature particulière de l'esprit*, en le considérant *dans son être et ses propriétés fondamentales*, *dans ses facultés principales* et les *différens degrés de développement* dans lesquels

se manifeste son activité intellectuelle. Nous commençons ainsi la *Psychologie proprement dite.*

La première question qui se présente dans notre recherche psychologique consiste à savoir quelle méthode nous devrons suivre pour arriver à la connaissance de la nature de l'esprit. Comme nous voulons acquérir une science de l'esprit humain, et comme une science ne consiste pas dans un accumulation d'hypothèses, ou dans une agglomération de réflexions et de faits isolés, nous devons chercher un principe d'unité qui, en même temps qu'il se présente comme certain, puisse se développer avec enchaînement dans la variété de ses conséquences. Ce principe est pour notre science le *moi*, qui est l'esprit même en tant qu'il a la conscience certaine de soi. Ce moi renferme une certitude parfaite que les doutes du scepticisme ne sauraient ébranler; car, même si le sceptique voulait douter de son doute, toujours il devrait présupposer son moi, son *je*, qui doute, ou doute de ses doutes. La certitude que nous avons de notre moi renferme donc toutes les conditions pour en faire le point de départ de notre recherche.

Mais, pourrait-on demander, que gagnerons-nous dans une recherche qui se concentre sur le moi, comment arriverons-nous par là à connaître l'être intime de l'esprit et ses rapports avec le monde? Ne serait-ce pas se placer à un point de vue plus fécond que d'entrer dans des considérations générales sur le monde, de déterminer la nature de l'esprit par rapport à tous les êtres, et d'observer sa vie dans la vie universelle de toutes les choses? Mais l'esprit a une existence et une signification à lui, et tous les rapports dans les-

quels il peut se trouver doivent avoir un fondement en lui-même. C'est en se développant dans ses propres forces qu'il peut entrer dans des rapports de vie avec le monde. Il faut donc connaître les forces et les facultés de l'esprit pour approfondir les rapports dans lesquels sa vie peut se trouve placée. On objecte souvent qu'on ne parvient de cette manière qu'à connaître les différentes manifestations de l'esprit, comme elles se révèlent dans ses facultés et ses actes, et non pas à déterminer son être même ou sa nature intime. Mais cette objection repose sur une fausse distinction faite entre l'être de l'esprit et ses manifestations ; la manifestation n'est rien d'hétérogène à l'être ; comme l'esprit n'existe pas à l'état d'être et de pouvoirs purs; il révèle son essence dans ses manifestations, de sorte qu'il y a identité d'essence dans l'être et dans l'activité de l'esprit. Par cette identité, nous sommes fondés à rejeter toutes les doctrines sur l'esprit lorsqu'elles sont en contradiction avec la conscience, qui est une de ses manifestations les plus élevées et les plus générales. Voilà donc la *conscience* établie comme juge des doctrines qui concernent l'esprit, et c'est en interrogeant ce témoin qui s'unit à toutes nos opérations intellectuelles, que nous arrivons à nous connaître dans notre nature spirituelle. Tout doit passer par la conscience pour être aperçu avec clarté, et pour arriver par là à une forme scientifique. La conscience est donc l'organe, l'instrument intellectuel de la science que nous voulons établir.

D'abord nous avons à considérer la conscience en elle-même, et à la distinguer par rapport à d'autres états analogues de l'esprit.

La *conscience propre* n'est ni une faculté ni un acte particulier de l'esprit. Elle est un *état* permanent, exprimant un rapport intime, dans lequel l'esprit se trouve avec lui-même ; mais la conscience n'est pas le seul état dans lequel nous nous rapportons intimement à nous-mêmes : le *sentiment de soi* est un état semblable de l'esprit, sans porter le même caractère. Ordinairement on confond la conscience et le sentiment de soi-même ; mais ce sont deux états distincts, dans lesquels le moi se saisit et se rapporte à soi d'une manière particulière. *La volonté*, quand on la considère, non comme faculté, mais comme un état permanent de causalité intérieure, exprime également un mode particulier d'*intimité* (1) de l'esprit. Ces trois états existent toujours ensemble ; aucun ne peut remplacer l'autre, et ils sont également importans dans notre vie spirituelle. Mais si l'esprit est un, s'il est en unité d'être ou d'essence, cette unité doit aussi se manifester dans son intimité par un état unique, dans lequel l'esprit existe pour soi dans une intimité une et indivisible, qui embrasse tout, conscience, sentiment de soi-même et volonté, sans être l'un ou l'autre de ces états en particulier ; une intimité enfin dans laquelle l'esprit est dans une possession entière de son être. Cette intimité première, unique et vraiment générale, existe pour l'esprit, mais elle est difficile à saisir : la philosophie ne s'est élevée que dans ces derniers temps à reconnaître cette intimité fondamentale de notre moi. Le système de Kant commença par

(1) Pour rendre ma pensée, j'ai dû donner au mot *intimité* une acception nouvelle, lui faisant exprimer un *mode d'être* de l'esprit et le rendant ainsi équivalent du mot allemand « *Innesein* » qui signifie *être intime*.

établir la conscience comme l'unité primitive et synthétique de la perception du moi; la doctrine de Jacobi se fonda sur le sentiment comme première révélation intime de l'esprit; le système de Fichte érigea la volonté en fait primitif du moi, et l'on a combattu long-temps avec acharnement sur la préférence de l'un ou de l'autre de ces modes de notre intimité. C'est surtout par rapport à leur application aux idées religieuses, à l'idée de Dieu, que la discussion devint plus ardente et aussi plus importante. La présence de Dieu dans la conscience de l'esprit est-elle toute l'intimité par laquelle l'esprit peut s'unir avec Dieu? La conscience claire, mais froide, peut-elle remplacer l'ardeur profonde du sentiment, et d'un autre côté la chaleur du sentiment ne reste-t-elle pas confuse et ne se dévore-t-elle pas elle-même, privée de la lumière de la conscience; enfin la volonté ne reste-t-elle pas dans l'impuissance d'agir, si elle n'est pas dirigée par la conscience et fécondée par le sentiment? Guidé par ces considérations, on arriva peu à peu à la conviction qu'il fallait chercher dans l'esprit un mode d'intimité plus général qui pût n'exclure ni la conscience, ni le sentiment, ni la volonté, mais qui les renfermât dons une unité immédiate. D'abord on croyait reconnaître cet état plus intime et plus général du moi dans ce qu'on appelait « *Gemueth*, » mot qui n'a pas d'équivalent dans la langue française, mais qui exprime une unité primitive du sentiment et de la conscience, bien que ce soit une unité dans laquelle le sentiment est considéré comme prédominant : c'était aussi le sens qu'y attachaient ceux qui s'en servirent les premiers, comme Schleiermacher et Bouter-

wek, qui amendaient ainsi la doctrine de Jacobi. C'était au moins un pas fait pour reconnaître une unité de l'esprit dans son intimité; mais une observation plus approfondie de l'esprit parvint à reconnaître une intimité dans laquelle aucun élément n'est prédominant, dans laquelle tout est en équilibre, la conscience, le sentiment et la volonté. C'est l'intimité dans laquelle l'esprit se rapporte entièrement à soi, et dans laquelle il peut se rapporter à tous les êtres, à toutes les choses, à Dieu, comme à tout être fini; c'est une intimité dans laquelle l'esprit se résume entièrement pour soi, dans laquelle il se sait, se sent et se veut dans la plénitude de son être. Cet état existe pour l'esprit, et quoiqu'il reste pour la plupart du temps inaperçu, il perce, il apparait pourtant dans des momens heureux où l'esprit se possède dans toute son intimité et jouit de la plénitude de cette possession. Cette intimité une et entière de l'esprit a été reconnue par le système de Krause (1), qui appela cet état général du mot de *Selbstinnesein*, mot qui exprime parfaitement l'intimité de soi-même, dans laquelle l'esprit se possède dans sa totalité. Peu de temps après, un psychologue distingué, Suabedissen, adoptait l'idée avec le nom, et la développait particulièrement dans son traité «sur la notion de la psychologie» (2), en en déduisant en même temps quelques résultats importans. Et il est évident que la reconnaissance d'un semblable état général, qui établit une source commune

(1) *Krause; système de philosophie* (all.) Goettingen, 1828, p. 258 et 491; Grundwahrheiten der Wissenchaft (Vérités fondamentales de la science), 1829, p. 122.

(2) *Ueber den Begriff der Psychologie*, 1829; petit écrit qui contient d'excellentes rémarques.

pour tous les états particuliers, donne une nouvelle base à la science de l'esprit et conduit à de nouvelles vues morales sur l'activité de l'homme. Car une doctrine, qui reconnaît une source commune pour tous les modes de notre intimité, doit insister sur la nécessité de l'aperception et du développement de cet état général, qui établit l'unité et l'harmonie dans nos facultés et notre activité.

Mais cette intimité fondamentale se divise, sans se perdre, *en trois états particuliers*, dont l'un est la *conscience propre*, l'autre le *sentiment de soi-même*, et le troisième la *volonté* comme état permanent de *determination de soi-même*. Ces trois états existent toujours ensemble, sans dériver l'un de l'autre. La conscience ne peut pas être considéré comme le sentiment plus dévoloppé, car une fois que ce développement aurait été atteint, le sentiment devrait disparaître en se fondant dans la conscience; cependant le sentiment existe toujours avec la conscience, et il doit être regardé comme appartenant au moi aussi bien que la conscience. Descartes prétendait que nous n'avions le sentiment qu'à cause de notre corps, et que la pensée, ou, comme nous l'appelons aujourd'hui (1), la conscience, était seule la propriété distinctive de l'esprit; mais le sentiment que nous avons de nous-mêmes se rapporte à notre moi intellectuel et moral, et doit être distingué de la sensibilité organique du corps.

Nous allons considérer ces trois états chacun en particulier, en commençant par la *conscience*.

Il est évident que dans la conscience de lui-même, notre moi devient pour nous-mêmes l'objet de la ré-

(1) D'après la juste rémarque de M. Cousin.

flexion; dans la conscience, nous sommes en même temps l'être qui conçoit et l'être qui est conçu; nous sommes, comme on dit, à la fois le sujet et l'objet de l'aperception. L'esprit fait ainsi une distinction intellectuelle en soi-même pour prendre conscience de soi; dans la conscience, le moi se montre ainsi sous le caractère particulier de la *spontanéité* (1), car dans la conscience de lui même, le moi qui aperçoit et le moi aperçu sont comme deux êtres spontanés et distincts, quoiqu'ils soient le même être un et identique. Dans cet état se passe un fait qui est unique, et auquel on ne peut comparer aucun phénomène dans la nature extérieure. La conscience n'est pas une simple réflexion, comme elle peut avoir lieu pour la lumière, c'est une réflexion qui retourne spontanément au sujet d'où elle vient. De plus, nous n'avons pas seulement la conscience de nous-mêmes, nous avons aussi la conscience de notre propre conscience, et nous pouvons encore nous élever, à un troisième degré, en portant, pour ainsi dire, la conscience à la troisième puissance; nous avons alors conscience de la conscience de notre propre conscience.

La conscience de soi-même est donc un état supérieur de l'esprit, c'est un état d'élévation au-dessus de son être et de son existence immédiate ; dans la conscience l'esprit vient à soi par une distinction

(1) Nous devons ici prevenir nos lecteurs, que nous ne nous servons pas de la notion de *spontanéité* en opposition avec la *réflexion ;* la spontanéité est la mère de la réflexion, car c'est à cause de notre spontanéité que nous pouvons nous distinguer en nous-mêmes, nous replier sur nous et nous opposer aux choses présentes à la conscience pour les observer. La notion de la spontanéité est d'ailleurs d'une portée trop grande pour qu'on puisse lui donner cette limitation que le mot même n'implique pas.

de spontanéité, en se mettant en opposition avec soi pour s'apercevoir dans la lumière de la réflexion intérieure.

Après avoir déterminé la nature de la conscience, nous avons à refuter quelques théories contraires à celle que nous venons d'établir.

Locke, après avoir affirmé que la conscience est un cadre vide qui n'est rempli que par les différentes sensations, prétend aussi que nous n'avons la conscience de nous-mêmes que dans les actes particuliers que nous accomplissons. Dans ce cas, nous ne pourrions jamais avoir la conscience de l'unité et de l'identité de notre moi ; la conscience étant morcelée en autant de parties qu'il y aurait d'actes individuels, son unité disparaîtrait, et il est difficile de concevoir comment nous pourrions dire *moi*, si nous ne nous apercevions pas dans l'unité entière de notre être. Dans sa propre conscience le moi se reconnaît dans sa généralité indivisible, et il n'y est rempli que de sa propre présence.

Locke prétend aussi qu'il est impossible à quelque être que ce soit d'apercevoir sans apercevoir qu'il aperçoit. Cette opinion est au moins très hasardée. Nous ne pouvons pas refuser aux animaux la faculté de perception ; mais on doute avec raison s'ils aperçoivent qu'ils aperçoivent, ou si ce second degré de l'aperception, où l'être apercevant fait un retour sur soi-même, n'est pas reservé à l'homme seul.

La seconde théorie qui est en contradiction avec la nôtre est celle de Fichte. Après avoir établi que le moi est pure activité, opinion que nous examinerons plus tard, Fichte prétend que le moi, pour avoir la con-

science de soi-même, doit s'opposer à un monde extérieur, et que c'est par cette opposition, qui détermine le moi au retour sur soi-même, que se produit la conscience.

D'abord il faut remarquer que nous n'avons aucune conscience d'un tel acte primitif du moi, d'où résulterait la conscience, et que Fichte se met ainsi entièrement hors de la conscience pour en déterminer la nature; mais encore cette opinion est-elle réfutée par une observation exacte de nous mêmes. Pour agir, il faut d'abord que nous ayons une conscience plus ou moins claire de nous-mêmes : car autrement l'action serait un mouvement organique du corps, comme la digestion, et non une action volontaire du moi. Nous ne pouvons pas nous opposer au monde extérieur ou à un de ses objets, sans avoir avant tout la conscience de nous-mêmes. La conscience n'est donc pas explicable par le retour que nous opérons du monde extérieur à nous-mêmes.

La doctrine de Fichte reconnaît l'activité primitive de l'esprit, et elle se distingue par là de toutes les théories qui la font dériver du monde et de sensations externes, et qui enveloppent les explications qu'elles en donnent en termes vulgaires, que chacun croit comprendre, et qui cependant sont inapplicables à l'objet particulier dont il s'agit. Ainsi quand on dit que l'esprit, ou son activité est éveillée par le monde extérieur, ce langage est nécessairement confus, parce qu'on réunit mal à propos des notions qui appartiennent à des ensembles de faits différens. L'esprit est ou n'est point un être existant pour soi ; dans le premier cas, il a nécessairement des facultés propres qu'il porte par

sa propre détermination intérieure à l'activité. Donc, si l'esprit est un être pour lui-même, il est primitivement actif par sa propre vertu, et l'état de veille et de sommeil n'existe pour lui que par rapport au corps. L'intelligence plus complète que Fichte avait acquise de l'activité spirituelle, aurait dû le préserver de regarder la conscience du moi comme déterminée en partie par le monde extérieur; mais, à cet égard, sa doctrine, quoique présentée sous une forme plus rigoureuse et plus scientifique, ne contient au fond que l'ancienne opinion, que l'esprit existe pendant un certain temps dans le corps sans avoir conscience de soi-même. On a souvent cité à l'appui de cette doctrine, ce fait, savoir : que l'enfant reste long-temps sans parler de soi à la première personne, sans dire *moi*. Voyons si ce fait n'est pas susceptible d'une autre interprétation. Constatons d'abord qu'il est pris en dehors de l'observation intérieure; car, aussi loin que nous nous reportions en arrière, rappelant les souvenirs de notre enfance, nous trouvons que nous avons toujours pensé, toujours eu la conscience de notre propre activité, de nos désirs, de nos besoins. Nous ne nous rappelons aucun moment où nous ayons commencé à opérer un premier acte intellectuel. Quand donc on regarde l'enfant comme n'ayant pas encore de conscience, on juge d'après l'apparence extérieure qui ne peut donner aucune certitude. Des inductions plus justes conduisent à une autre manière d'envisager le fait dont il s'agit. Quand on considère, que l'esprit de l'enfant doit presque entièrement être occupé à acquérir de l'empire sur ses organes corporels, on conçoit facilement qu'il ne se concentre pas sur son moi, en en faisant un objet

de sa réflexion. Étant continuellement affecté par un monde qu'il ne connaît pas encore, et sur lequel il est continuellement obligé de réagir par ses propres efforts, il est necessairement tout entier répandu dans les différentes sensations qu'il éprouve, sans manquer pourtant de conscience. Il est alors sur une échelle plus restreinte, comme beaucoup d'hommes qui restent toujours enfans, absorbés par le monde extérieur. Souvent on refuse également à ces hommes la conscience d'eux-mêmes; mais ils la possèdent quoiqu'ils ne sachent pas, quoiqu'ils n'aient pas conscience qu'ils ont conscience d'eux-mêmes. Il en est de même des enfans. Il faut supposer en eux, dès le commencement, une volonté, car les mouvemens que nous leur voyons exécuter dès leur naissance ne peuvent être opérés sans l'intervention de la volonté, parce que ces opérations sont distinctes des autres mouvemens involontaires qui s'exécutent dans le corps, comme la circulation du sang, etc.; mais la volonté ne peut pas être sans conscience, parce qu'elle doit être précédée de l'intention, qui est un acte de la pensée et de la conscience. Au commencement, l'enfant ne possède pas d'autre langage que les cris et les mouvemens volontaires de ses organes; de bonne heure, cependant, il s'aperçoit quand la mère s'adresse à lui avec le langage des caresses; et quand il arrive à articuler des mots, à prononcer des noms, il commence à s'appeler du nom qu'on lui a donné. Il ne dit pas encore moi, parce que cette expression suppose une intelligence bien plus avancée que la simple conscience propre; car il n'a jamais été appelé *moi* par les autres, mais bien Henri, Jules, Louis, etc. Il faut qu'il vienne à apercevoir que les

autres expriment par le mot moi ce qu'ils avaient exprimé par rapport à lui, par Henri, Jules, etc., quand il sera arrivé à cette conclusion, très difficile à atteindre, et quand il aura encore acquis la conscience qu'il est un être semblable aux autres, alors il se servira du même mot quand il parlera de soi, en prenant le titre de moi, qui établit l'égalité intellectuelle.

Après avoir expliqué la conscience proprement dite, nous avons à exposer en quoi consiste le *sentiment* que nous avons *de nous-mêmes*.

Le *sentiment de soi* est une *intimité* aussi fondamentale de l'esprit, que la conscience ; il existe toujours simultanément avec la conscience, et n'est jamais absorbé par elle. Recherchons maintenant quel est le caractère particulier de ce sentiment, en quoi il se distingue de la conscience.

Nous avons vu que, dans la conscience, le moi se manifeste dans sa *spontanéité ;* dans le sentiment, au contraire, l'esprit se rapporte à soi comme à une *totalité,* et c'est par cette raison que nous croyons, en nous sentant, nous posséder plus intimement, nous étendre sur nous dans la totalité de notre être, et qu'au contraire, dans la conscience, nous nous apparaissons plus clairs, mais aussi plus séparés, plus distincts, à cause de la spontanéité par laquelle nous faisons de nous, dans notre identité même, deux êtres particuliers. Mais sommes-nous fondés, pour cela, à subordonner la conscience au sentiment, ou le sentiment à la conscience? Comme ces deux états ne se contiennent pas l'un l'autre, et comme l'un ne peut pas remplacer l'autre, on ne peut pas établir une subordination entre eux : ce sont deux modes d'intimité de l'esprit

caractérisés par deux notions également importantes. Mais du caractère différent sous lequel se manifestent la conscience et le sentiment résultent quelques conséquences qui décident d'une manière précise le rôle que l'un et l'autre de ces états doit jouer dans la science et dans la vie.

La conscience, avons-nous vu, se présente sous le caractère de la spontanéité. Tel est en même temps le caractère de la *pensée*, qui est un mode d'activité de la conscience. La pensée pénètre dans les choses qui sont présentes à la conscience, en les saisissant dans leur spontanéité et, partant, dans leur distinction. L'esprit dans la pensée s'oppose aux objets pour les observer, les examiner en face et pour acquérir de cette manière la connaissance d'une chose. Dans le sentiment, une telle spontanéité et distinction n'existent pas : le sentiment saisit les objets dans leur totalité non développée, il s'assimile et se confond avec les choses, mais c'est par cette raison qu'il ne pénètre pas leur nature intime, il ne sait pas ce qu'elles sont en elles-mêmes parce qu'il ne peut pas les soumettre à l'analyse. Le sentiment n'examine point; au contraire, la pensée opère par l'analyse et la synthèse, et elle porte les choses, ainsi observées, au sentiment qui peut ensuite les saisir dans la lumière de leur vérité. Le sentiment reçoit ainsi sa lumière de la pensée et de la conscience ; le sentiment est vraiment aveugle par sa nature ; il serait pour ainsi dire une chambre obscure sans le jour qui lui vient de la lumière de la pensée ; si le moi n'avait que le sentiment, il resterait dans un état confus, livré à soi-même et au peu d'émotions qu'il a immédiatement ; car il faut bien re-

marquer que la plupart des sentimens ne s'acquièrent pas spontanément, mais qu'ils ne viennent qu'à la suite des pensées, des idées que l'esprit a conçues, et qu'ils s'élèvent et s'ennoblissent aussi avec le développement de l'intelligence. Chaque homme a le sentiment vague de l'idée de Dieu, de ce qui est juste, beau et vrai; mais qu'elle différence n'y a-t-il pas entre l'adorateur du fétiche et le monothéiste chrétien. Ainsi, c'est par la pensée que l'esprit pénètre dans les choses; la pensée et la conscience sont le point ouvert de l'esprit, par où tout l'univers peut entrer en lui; quant au sentiment, il ne saurait conduire à aucune connaissance. Par là, il est facile de voir, combien grande est l'erreur de ceux qui veulent faire du sentiment la base intellectuelle d'une science quelconque. Le sentiment n'a pas de voix dans la science, qui est basée, comme le mot l'indique, sur le savoir, sur la pensée et la connaissance. Les sentimentalistes ne sont donc nulle part moins à leur place que là où il s'agit de la science; aussi ont-ils ordinairement pour ce mot même une aversion déclarée, et préfèrent-ils pour ce qu'il leur plaît d'établir comme révélation de leurs sentimens, le mot de doctrine.. Mais une doctrine doit toujours renfermer un ensemble d'idées et de notions, qui ne peuvent venir dans notre conscience que par l'activité de la pensée. L'esprit donc par la spontanéité de la pensée, s'élance dans le monde, s'élève à Dieu même, pour tout embrasser dans sa conscience. Toutefois si les objets étaient seulement présens à la conscience, l'esprit, il est vrai, ne serait pas avec eux dans une entière intimité; pour se les assimiler dans la totalité de son être, il doit les recevoir et s'en pénétrer aussi

par le sentiment. Pour que l'union de l'esprit avec d'autres êtres, d'autres objets soit complète, il faut une union de pensée et de sentiment ; pour atteindre à cette union, la pensée doit précéder, mais le sentiment doit suivre ; tous les deux exercent une fonction également importante et se complètent réciproquement. Il faut avoir soin de ne pas laisser le sentiment en arrière du développement et au-dessous de l'élévation de la pensée, comme il arrive souvent ; il y a une éducation pour le sentiment comme pour l'intelligence ; pour développer l'esprit tout entier, pour en faire un être harmonieux, il faut former l'intelligence et le cœur, les faire marcher du même pas, pour les faire arriver au même degré, à la même hauteur d'un développement, dont le but ne saurait être que le perfectionnement égal de toutes les forces de l'esprit.

Le *troisième* mode principal d'intimité est la détermination intérieure de soi-même, ou la *volonté* considérée comme un *état permanent* de l'esprit. Dans l'ordre rationnel cet état est supérieur aux autres, il intervient en eux, il leur donne le mouvement et la vie. C'est lui qui détermine le moi à se replier sur soi dans la conscience, à être *attentif* à soi et aux objets qui se présentent à lui ; dans le sentiment il détermine *l'inclination*, sans laquelle aucun objet ne serait reçu dans le sentiment. Ainsi la volonté intervient dans la conscience et le sentiment par l'attention et l'inclination comme par deux nerfs principaux. Par cette raison, l'état de détermination de soi-même a été considéré comme l'état de personnalité par excellence dans lequel le moi se montre dans sa force unitaire

et centrale (1). En effet, à l'affaiblissement de la volonté, notre moi, notre personne, semble se dissoudre, nous tombons en langueur; et si au commencement, quand le lien établi par la volonté est relâché, les autres états et facultés sont plus abandonnés à leur propre impulsion, et semblent se mouvoir avec plus d'indépendance, bientôt cependant ils perdent de leur propre force : la lumière de la conscience et de la pensée pâlit, aucun objet n'est aperçu avec clarté, le sentiment devient confus, il s'absorbe en lui-même, enfin tout notre être intellectuel perd sa vigueur. Néanmoins il ne faut pas regarder la détermination de soi-même comme constituant seule la personnalité ou le moi, car il y a beaucoup d'êtres qui se déterminent eux-mêmes intérieurement, sans que nous leur attribuions la personnalité du moi; les plantes possèdent une détermination analogue, mais nous ne les regardons point comme des êtres personnels, parce que nous leur refusons la conscience et le sentiment propres, que nous considérons, avec la volonté, comme des éléments constitutifs de la personnalité. En effet, sans la conscience et le sentiment, nous ne serions pas *pour nous* dans ce que nous sommes, et dans ce que nous faisons; nos déterminations n'existeraient pas pour nous, qui n'en aurions aucun sentiment, aucune conscience; enfin, nous ne nous posséderions pas dans l'intimité entière de notre être. La personnalité ne réside donc pas moins dans la conscience et le sentiment que dans la volonté comme état de dé-

(1) Voyez la *préface aux fragmens philosophiques* de M. Cousin, et l'article *sur les facultés de l'ame humaine*, dans les mélanges philosophiques de M. Jouffroy. Fichte et Maine de Biran sont les créateurs de cette théorie.

termination de soi-même. La volonté peut être regardée comme l'état premier et superieur de l'esprit, étant la causalité générale qui intervient plus ou moins dans tous les états de la vie spirituelle ; mais le moi, la personnalité, ne réside pas en elle seule : notre moi est essentiellement un être de volonté, de conscience, et de sentiment à la fois ; et de même que la volonté se rapporte à la conscience et au sentiment, ces deux états se rapportent également à la volonté, de sorte que nous avons la conscience et le sentiment de notre volonté. Tous ces états s'appliquent donc l'un à l'autre, et c'est en cela, que se montre l'enchaînement de la vie spirituelle.

C'est ainsi que nous avons déterminé la *conscience*, le *sentimeut* et la *volonté du moi* d'une manière simple, mais décisive, en reconnaissant à la conscience le caractère de la *spontanéité*, au sentiment celui de la *totalité*, et à la volonté celui de la *causalité*. Il faut ici remarquer le procédé nouveau, que nous employons, pour déterminer des états intellectuels par des idées très-simples, appelées ordinairement catégories. Nous ne sommes pas entrés dans de longs raisonnemens sur ces états, nous avons cherché à déterminer le caractère sous lequel chacun d'eux se présente, et nous avons pu réduire ces caractères à une grande simplicité en les résumant dans les idées de la spontanéité, de la totalité et de la causalité. Cette manière de procéder n'est pas usuelle ni dans la philosophie en général ni dans la psychologie, mais elle est un résultat de la psychologie moderne de l'Allemagne. Hegel avait, le premier, essayé de déterminer les choses, non point par le raisonnement et la réflexion, mais par

l'emploi des idées les plus simples de l'esprit; il leur donne une application universelle parce qu'elles sont, selon lui, les propriétés fondamentales de Dieu, selon lesquelles tout a été constitué. Krause a développé ces idées avec plus de profondeur et d'étendue, et en même temps il a soumis à une analyse préliminaire les choses auxquelles ces idées doivent être appliquées. C'est à Krause qu'appartient le mérite d'avoir déterminé la conscience et le sentiment de la manière la plus simple par les idées fondamentales de la spontanéité et de la totalité, idées que nous rencontrerons encore ailleurs dans une application plus étendue. Nous arriverons aussi dans notre recherche à traiter en détail la question des catégories. Ici nous avons voulu seulement attirer l'attention sur un procédé qui n'est pas ordinaire, et qui promet pourtant plus de rigueur et d'exactitude.

Mais la recherche précédente nous a fait voir que la conscience est par la pensée la source de la *science;* nous nous placerons donc désormais dans la conscience, car tout doit passer par elle pour être connu de nous et pour trouver une expression claire et scientifique. La conscience observe tout ce qui se passe dans l'esprit, rien n'échappe à sa pénétration, et elle est ainsi l'instrument intellectuel de la science de l'esprit.

Nous avons d'abord à considérer l'*esprit en lui-même*, et dans ses *propriétés fondamentales*, pour passer ensuite à l'analyse de ses facultés.

Dans la recherche sur la nature générale ou l'être de l'esprit, la première question qui se présente est celle de son *origine;* mais le point de vue psychologique dans lequel nous devons nous renfermer ici, ne

nous permet pas de resoudre cette question par les ressources que la métaphysique pourrait nous fournir; il y a cependant deux points importants sur lesquels une induction rigoureuse, tirée de l'observation intime, donne une certitude complète.

En examinant les rapports de l'esprit et du corps, nous avons acquis la certitude que l'esprit n'est ni un résultat, ni une des fonctions de l'activité corporelle, que toute son activité présente un caractère tellement différent, qu'il faut établir nécessairement entre eux une entière différence d'être et d'essence. Nous devons en déduire comme conséquence rigoureuse que l'esprit ne peut pas être un produit de la génération, en tant qu'elle est une fonction organique corporelle, et nous devons ici fortement nous élever contre l'irréflexion de ceux qui, tout en considérant l'esprit comme un être distinct du corps et de ses fonctions, le font cependant sans aucun scrupule naître de l'union corporelle des sexes, comme si l'esprit, étant une fois le produit de fonctions organiques, ne devait pas toujours conserver ce caractère. Les recherches que nous avons faites sur la distinction de l'esprit et du corps, nous forcent de repousser cette opinion, qui assigne à l'esprit comme origine la génération naturelle ; mais nous devons nous en tenir là, parce que le point de vue de l'observation intérieure ne nous permet pas d'entrer dans la discussion de questions transcendantes, et d'examiner le problème de la préexistance de l'esprit. Cependant il faut remarquer que dans l'observation, nous ne découvrons et nous ne pouvons pas même concevoir un commencement; car quand on observe que toutes les facultés sont tellement liées que l'action

de l'une présuppose déjà l'action antérieure de l'autre, que la pensée présuppose la volonté par laquelle elle a été produite, et que de même la volonté, comme elle a toujours un contenu, présuppose la pensée qui lui fournit le fond de ce qu'elle veut, nous trouvons ainsi l'esprit dans une activité à laquelle on ne peut pas concevoir un commencement (1).

Nous allons maintenant considérer l'*esprit dans sa nature générale*, en tant qu'elle se manifeste à nous dans la conscience.

D'abord nous avons à examiner si *l'esprit est un véritable être subsistant en soi*, ou la *modification* d'un autre être quelconque, ou enfin la *réunion* pure et simple de *plusieurs qualités ou forces particulières*.

La question qui concerne l'être substantiel de l'esprit, s'est toujours présentée comme une des plus diffi-

(1) La doctrine de la préexistence de l'ame a trouvé dans tous les temps des partisans éclairés. Dans l'antiquité, c'est Platon, qui l'a développée avec le plus de méthode. Selon lui, le nombre des ames ne peut pas être agrandi ou diminué, il est toujours le même. L'ame est antérieure au corps, ce qui résulte déja de la domination qu'elle exerce sur lui, et de même que l'ame vivra continuellement dans l'avenir, elle a vécu dès l'éternité, dans le passé; cette existence éternelle résulte de la nature particulière de son être. L'ame étant d'une origine divine, a vécu, avant d'animer le corps, d'une vie sursensible dans laquelle Dieu lui a montré la nature de toutes choses, et dans la vie actuelle, quand elle apprend, elle ne fait que se souvenir de ce qu'elle avait déjà vu dans la vie précédente. (Voy. de rep. X, 611 : de leg. X 896: Tim. 34, b: ibid. 90 et 41, et Phaed 72, 107 et al.).

Parmi les pères de l'église, c'est surtout Origène qui a soutenu cette doctrine avec le plus d'ardeur; elle fut également défendue par Clément d'Alexandrie (Strom, I et III) et par l'evêque Nemesios (de Nat homin. c. 2) celui des philosophes chrétiens, qui peut être regardé comme le fondateur de la science méthodique de l'homme. L'écriture semble justifier cette opinion en plusieurs endroits, et entre autres, quand elle dit que l'ame retourne à Dieu qui l'a donnée : toutes les religions élevées ont admis une intervention de Dieu dans la génération qui, en tant que par procédé naturel, ne peut en aucune manière expliquer l'apparition de l'esprit dans un corps. Quand on développe les idées qui se présentent naturellement sur cette matière, on est toujours forcé de concevoir un monde spirituel, distinct dans son existence du monde corporel, origine de tous les esprits individuels.

ciles à résoudre ; cependant sa solution ne présente pas tant de difficultés, quand, au lieu de faire des hypothèses arbitraires, on interroge la conscience qui décide cette question d'une manière satisfaisante. Elle nous apprend que nous sommes un être en unité d'essence et d'existence, et portant en soi-même la cause de ses changemens ; mais nous appelons précisément être substantiel celui qui subsiste en soi, en unité d'existence, doué d'une détermination propre intérieure, et c'est par cette raison que nous nous reconnaissons comme un être en soi et pour soi, qui n'est ni un attribut ou une modification, ni la simple manifestation d'un autre être quelconque, fini, ou infini, et notre conscience repousse ainsi toutes les doctrines qui méconnaissent la substantialité propre de l'esprit.

Il nous importe de connaître les principales de ces doctrines, pour en démontrer la fausseté.

D'abord se présente la doctrine de Spinosa, la plus élevée sous ce rapport, qui considère l'esprit humain comme une modification de la pensée de Dieu. C'est Dieu qui pense et qui agit en nous ; notre pensée, notre conscience sont la pensée divine même. Comme Spinosa n'admet pas d'autres êtres subsistans en soi que Dieu, qui est la substance infinie et absolue, comme tout ce qui existe n'est qu'une modification des deux attributs infinis de Dieu, de l'étendue et de la pensée, il regarde les êtres corporels comme des modifications de l'attribut de l'étendue, et les êtres spirituels comme des modes de l'attribut de la pensée. Mais notre propre conscience est en opposition avec le système de Spinosa. Notre moi ne peut pas être une forme ou un

mode d'être de la pensée de Dieu. Nous savons, nous sentons qu'il y a une unité en nous-mêmes. Tout sort chez nous de cette unité, qui ne disparaît pas dans les changemens continuels qui s'opèrent en nous, elle reste, elle subsiste comme lien pour toutes les opérations intérieures. Nous ne pouvons pas être une pure forme, une pure modification; car une forme ne se forme pas d'elle-même, elle peut être transformée par autre chose, mais non par elle-même; une modification ne se modifie pas non plus par son propre pouvoir, mais *nous*, nous nous formons continuellement par notre propre action, et nous ne pouvons attribuer ces modifications à aucun autre être qu'à nous-mêmes; nous ne sommes pas une cire ductile qui, pour revêtir d'autres formes, ait besoin d'une main étrangère, nous sommes la cire et celui qui lui donne la forme, et l'une et l'autre sont en nous le même être un et identique.

On pourrait objecter qu'en attribuant à l'esprit cette spontanéité d'existence, nous détruirions l'unité de vie et d'essence qui se manifeste dans l'univers et qui indique un seul être infini, d'où vient tout et qui contient tout; mais l'idée de l'Être infini n'exclut pas qu'il y ait même en lui des êtres finis qui, quoique intimement liés avec lui, subsistent pourtant en eux-mêmes, en individualité d'être et d'existence. De même que la Nature extérieure est en unité de vie et d'action, et qu'il y a néanmoins une infinité d'êtres en elle, qui ne sont pas de pures combinaisons ou modifications de ses forces ou procédés généraux, mais qui possèdent une individualité, qui est inexplicable par l'union des différens élémens naturels; de même, on peut conce-

voir dans l'Être infini des individualités, des esprits finis, qui ne sont pas non plus de pures modifications de ses attributs infinis. L'esprit a un principe d'unité en lui-même, il est pour soi; nous sommes une personnalité.

On a dit, en interprétant l'étymologie du mot de personnalité dans un sens élevé, que la vraie personnalité consistait pour l'esprit humain, en ce qu'il faisait pour ainsi dire résonner par soi (*personnare*) ce qui est divin, qu'il se faisait ainsi l'organe de la divinité et de tout ce qui est bon et beau au monde. Il n'y a certainement rien de plus élevé pour l'esprit humain que de se développer de manière à devenir un corps transparent, par lequel tout ce qui est divin puisse pénétrer comme par un beau cristal. Cependant c'est nous qui devons nous élever jusqu'à devenir ce corps lumineux, de corps sombre que nous sommes maintenant; c'est par notre spontanéité que nous devons pénétrer dans tous les rapports élevés pour les refléter dans notre vie. Notre spontanéité est le milieu actif qui recueille tout dans son foyer, pour le répandre ensuite avec une nouvelle lumière.

Ces considérations réfutent également une autre doctrine, d'aprés laquelle l'esprit consisterait dans l'harmonie d'une variété de forces de vie qui, en agissant en commun et en s'entrecroisant, formeraient une unité de foyer d'où résulterait l'unité de la vie.

D'abord il faudrait entendre par les forces dont on parle ici, des forces intellectuelles ou spirituelles; car nous avons déjà démontré, combien est fausse la doctrine qui fait résulter l'esprit d'une combinaisons de forces ou de fonctions naturelles. Mais comment peut-on

concevoir l'existence de forces spirituelles sans présupposer un être spirituel qui les possède originairement; car on ne peut pas concevoir des forces, pas plus que des propriétés, abstraction faite de l'être auquel elles sont inhérentes : toute force exprime toujours l'activité à un certain degré, et l'activité vient toujours d'un être qui en est doué. Les diverses forces que nous reconnaissons en nous, et qui sont nos facultés à un certain degré d'activité, sont donc primitivement unies par l'esprit, qui n'en est pas composé. L'esprit n'est donc pas une pure harmonie de forces spirituelles : il est l'unité, le centre d'où partent tous les rayons qui vont à la circonférence de la vie; l'esprit est le foyer primitif d'où viennent tous les rayons qui se rassemblent ensuite dans un second foyer réfléchissant, appelé *conscience*. L'esprit n'est donc pas une pure harmonie, il est avant tout unité, il est l'être qui doit porter par son activité l'harmonie dans toutes les facultés qui se trouvent le plus souvent en désacord entre elles. Quand Pythagore conçut pour la première fois l'ame comme une harmonie, c'était une grande pensée qui, en même temps qu'elle se fondait sur des vues cosmiques, renfermait aussi un profond sens moral; mais depuis que le christianisme a frayé une nouvelle route, et fait concevoir l'esprit comme un être individuel, la philosophie a mis cette vérité de plus en plus en lumière.

Ainsi l'esprit n'est ni une modification de la pensée de Dieu, ni une pure harmonie de différentes forces ou facultés : il est avant tout un être en soi et pour soi en unité d'essence et d'existence.

Mais cette certitude que l'esprit est un être subsis-

tant en soi, nous indique-t-elle en même temps, en quoi consiste l'être ou la substance de l'esprit? Comme l'idée de l'être est une idée générale qui ne se trouve pas uniquement réalisée dans notre esprit, nous ne pouvons pas connaître et déterminer la nature de notre esprit par cette idée commune à une infinité d'autres objets. Cependant, en attendant que nous trouvions par nos recherches ultérieures le caractère distinctif de l'esprit, nous sommes fondés à dire que notre être est tel qu'il se manifeste dans son activité, qu'il est par conséquent pensée, sentiment et volonté, dans leur unité et leurs différentes combinaisons. De cette manière notre être n'est pas quelque chose de caché pour nous, qui reste encore comme un *substratum* incompréhensible derrière ses manifestations; l'essence spirituelle consiste en pensée, en sentiment et en volonté; les facultés et les actes ne sont rien d'hétérogène à l'être; la faculté de penser, et les différentes pensées particulières sont de l'esprit, sont l'esprit, et il est de même de la volonté et du sentiment intellectuel : nous savons donc bien ce que nous sommes, car nous avons la conscience immédiate de ces états spirituels.

Poursuivons maintenant la recherche des *propriétés fondamentales* de notre esprit. La première de ces propriétés que nous ayons trouvée, est *l'unité* de l'être spirituel, et il ne faut pas entendre par là seulement l'unité numérique, mais l'unité de l'essence de l'esprit. Cette unité demeure et subsiste dans les différentes facultés qui expriment notre essence spirituelle d'une manière particulière, et elle constitue dans cette variété même l'*identité* d'essence de notre es-

prit. Nous ne pouvons pas concevoir que l'esprit puisse changer *essentiellement* sa nature, qui consiste à être doué des facultés de pensée, de volonté et de sentiment, et des facultés dérivées qui en sont les combinaisons. Comme tout cela est en nous dans une unité indissoluble, l'identité de notre être se trouve par là assurée. Cette identité se manifeste également dans notre activité. Nous, qui changeons continuellement les modes de notre activité, qui avons à chaque moment d'autres pensées, d'autres sentimens, d'autres volontés, nous affirmons pourtant que nous sommes toujours le même être, que le moi ne devient jamais toi, lui; et cette identité ne se laisse reconnaître à aucun signe particulier : il n'y a pas un état normal d'après lequel nous puissions mesurer cette identité, elle est une propriété générale, et nous la saisissons par une aperception générale de notre moi; ainsi il y a un changement continuel en nous, mais nous-mêmes nous nous restons fidèles.

Ici se présente une question importante que Locke a soulevée et que nous devons décider autrement. Locke prétend que l'identité personnelle dépend de la conscience, et que cette identité ne s'étend pas plus loin que la conscience que nous avons de notre vie. Au lieu de conscience, Locke aurait dû dire mémoire, comme le sens de sa doctrine le comporte, car la conscience peut exister sans être une conscience de faits passés. Considérons la doctrine dans ce sens : l'intention de Locke, en établissant cette théorie, était de réfuter la doctrine qui laisse subsister l'identité de personne dans toutes les transformations que cette personne est susceptible de subir dans sa vie pré-

sente et à venir. Il attaquait surtout la doctrine pythagoricienne, qui admet encore une identité personnelle dans les diverses transmigrations que l'ame doit éprouver dans sa vie infinie. Locke dit qu'on a tort de parler de l'identité personnelle comme existant encore dans des transformations qui ne sont point accompagnées de la mémoire. Beaucoup de personnes sont peut-être disposées à consentir à cette opinion sans longue réflexion, comme il y en a aussi beaucoup qui n'admettront pas une véritable immortalité sans mémoire de la vie passée. Cependant la doctrine de Locke confond plusieurs choses qu'il importe de distinguer.

On ne peut pas faire de la mémoire une condition essentielle de la personnalité ; car alors la personnalité ne s'étendrait pas plus loin que la mémoire. Qu'on y prenne donc bien garde : de combien de choses, par exemple, qui se sont passées dans notre vie, avons-nous encore la mémoire ? Nos souvenirs ne sont-ils pas toujours très-bornés ? Mais alors notre personnalité ne serait jamais que partielle, elle ne serait qu'un fragment de notre vie ; l'identité serait brisée par les intervalles de vie dont nous ne nous ressouvenons pas. Pourtant nous affirmons, dans l'intimité de notre conscience, que nous sommes le même être, depuis l'état où nous nous trouvions dans le sein de notre mère jusqu'à présent, le même être dans tous les états de veille et de sommeil, que nous en gardions ou non le souvenir, et c'est à cause de cette identité d'existence, que nous prétendons être la même personne. La mémoire donc ne constitue pas un caractère essentiel de la personnalité ; et supposé que notre vie soit infinie et que nous restions toujours un être intelligent, un

moi, il faudrait admettre que nous sommes toujours la même personne, lors même que nous n'aurions plus le souvenir d'une vie précédente. Pour qu'une personne, il est vrai, se possède dans la totalité de sa vie, il lui faut aussi le souvenir de ses états passés; mais cette totalité ne peut jamais être complète pour un être fini. L'intelligence ne peut jamais embrasser qu'une partie restreinte de ce qui s'est passé dans la vie; mais on peut concevoir une totalité et une continuité personnelle supérieures à celle qui est établie par la seule mémoire; cette continuité consiste dans l'enchaînement de notre développement, dans la conservation et la transmission des facultés, des dispositions, des aptitudes que nous avons acquises par une activité précédente. Et si la vie future ne peut être raisonnablement conçue que comme une autre vie de développement et d'activité, la transmission des aptitudes formerait une continuité plus importante que la mémoire; car elle consisterait précisément dans la conservation de ce qu'il y a de vraiment essentiel, dans les aptitudes acquises, et non point dans les actes accidentels, qui sont du domaine de la mémoire.

Mais une autre question, touchant la personnalité du moi, regarde l'identité de l'être ou de l'essence de l'esprit. Si l'on prétend que notre esprit peut se transformer de manière à devenir un être pourvu de qualités et de facultés toutes différentes de celles qu'il possède actuellement, peut-on encore parler de l'identité de notre moi? On ne peut pas répondre affirmativement sans méconnaître l'être de l'esprit. Si l'esprit humain pouvait devenir une ame animale, l'identité de son essence n'existerait plus, car il est de la nature intime de

notre être de posséder les facultés fondamentales de la pensée, du sentiment et de la volonté, avec le pouvoir de les développer au degré où elles se montrent comme facultés d'un être raisonnable ; si l'une de ces facultés nous était ôtée, ou si nous perdions le pouvoir de la développer, notre être ne serait plus le même. Mais la possibilité de cette altération ne saurait être admise. Notre être est un, notre essence est une, et par l'unité de l'être de l'esprit, toutes ses facultés se trouvent dans une unité indissoluble. Il est aussi inconcevable qu'on puisse l'augmenter d'une faculté, qui n'y soit au moins virtuellement contenue, qu'il est impossible d'en concevoir la diminution ou la dissolution. C'est cependant sur ces opinions que se fonde la doctrine qui veut faire passer l'esprit humain dans le corps d'un animal, ou, par une autre erreur, en faire un être supérieur qui n'eût plus rien de commun avec son état présent. Quoique ces doctrines ne puissent être complètement réfutées que par la métaphysique, nous pouvons pourtant nous assurer, dès à présent, qu'elles ne s'adressent pas à notre intelligence, car l'esprit ne peut pas les concevoir (1).

Nous avons ainsi considéré l'esprit dans ses propriétés essentielles, nous l'avons reconnu comme étant un être subsistant en soi, en unité et en identité d'essence et d'existence ; nous l'avons observé dans les différens états de son intimité, dans sa conscience, son

(1) Aristote, en montrant que chaque corps est organisé en vue de l'ame, dont il est animé, et qui est sa finalité intime (voy. tom. I. p. 29), a donné par là jusqu'à présent la meilleure réfutation de la transmigration des ames ; car si le corps est organisé par rapport à d'ame, et si la nature de l'ame humaine consiste comme dit aussi Aristote, à être une ame raisonnable, cette ame ne peut pas se revêtir de la forme animale, qui est contraire à son essence intime. (Voyez Aristote, de animâ, L. I, c. 3 fin.)

sentiment et la détermination de soi-même, et nous avons ainsi remarqué qu'il est un être pour soi, une personnalité.

Mais l'esprit n'existe pas isolé en soi seul ; chaque esprit est en rapport avec d'autres esprits, et avec tout le monde extérieur. Il s'agit donc de trouver pour ces *relations* l'expression caractéristique. Il y a un fait universel, qui ne souffre aucune exception, qui est la source de tous les rapports possibles ; ce fait consiste dans la propriété que possède tout être, subsistant véritablement en soi, de recevoir des influences du dehors et de se les assimiler selon le degré de l'activité intérieure qu'il peut lui-même développer. Ce fait général est appelé avec justesse *réceptivité*, comme faculté de recevoir et de s'approprier des influences extérieures, faculté par laquelle chaque être élargit plus ou moins la sphère de son individualité, en se prêtant aux influences de tout qui existe dans le domaine infini de la vie ; cette faculté se manifeste dans l'ordre naturel et spirituel.

Mais il faut remarquer que cette faculté en présuppose dans chaque être qui en est doué, une autre par laquelle il se manifeste dans son individualité ; cette faculté est celle de la *spontanéité* d'action et d'impulsion propres.

Ces deux facultés sont les forces fondamentales de tous les êtres.

Dans l'ordre naturel, elles se manifestent d'abord par les deux forces principales du mouvement, par l'*attraction* et la *répulsion*. Chaque corps céleste est, à cause de son individualité, dans une spontanéité d'action qui le constitue centre particulier, et par la-

quelle il cherche à s'étendre, à agrandir la sphère de son individualité et à repousser, comme étrangère à sa vie, toute influence extérieure. Ainsi, la tendance d'une expension propre, naissant de la spontanéité, est en même temps une *répulsion* pour tout ce qui vient du dehors. Mais comme tout dans la nature est en communauté de vie, comme l'une chose détermine l'autre, les corps célestes sont aussi doués de réceptivité qu'ils manifestent par l'*attraction* qu'ils exercent l'un à l'égard de l'autre, et par laquelle leur centre commun manifeste sur tous son inflnence centrale.

Cette répulsion et attraction sont encore actives dans chaque partie de la matière, dans chaque corps particulier, même si ce corps ne porte pas le principe du mouvement en lui-même.

Elles agissent également dans le règne organique, mais elles s'y manifestent dèjà sous un caractère plus élevé de vie. La plante, douée d'un principe particulier de vie, est en spontanéité d'action qui se manifeste aussitôt que les circonstances extérieures lui permettent de se développer; alors elle attire du milieu, dans lequel elle se trouve placée, les élémens naturels qui conviennent au développement de sa nature particulière; elle repousse ceux qui lui sont contraires, et sa vie est ainsi un jeu continuel d'assimilation et de développement spontané.

Mais ces deux forces fondamentales n'existent pas seulement dans la nature mécanique et organique, elles se montrent aussi dans l'ordre des êtres animiques et spirituels, et elles portent ici encore un caractère plus élevé de liberté. Depuis l'esprit animal, à travers les différens degrés de son développement

jusqu'à l'esprit humain, il y a une élévation successive de spontanéité et de réceptivité. Pour tous les animaux, il y a cependant une borne commune, celle qui renferme leur activité spontanée et leur réceptivité dans la sphère des sensations et des objets sensibles. L'esprit animal peut être développé, instruit dans les choses qui sont du domaine sensible; mais il ne saurait jamais être élevé à saisir des rapports généraux, à comprendre l'ordre qui existe dans une série de faits, à considérer des événemens dans leur rapport de cause et d'effet, ou à concevoir une loi générale et des idées qui les expriment; une des faces sous lesquelles se présente le monde est donc fermée pour l'esprit de l'animal, savoir : la face générale non sensible et éternelle des choses. Mais l'esprit humain réunit à la spontanéité la plus élevée la réceptivité la plus étendue, étant capable de se développer dans toutes ses facultés intérieures, de leur donner telle direction et telle application qu'il veut; en même temps il peut pénétrer dans tous les ordres des choses et recevoir, dans son intelligence et son sentiment, toutes les manifestations de la vie. Sa pensée s'élève, depuis le moindre objet, jusqu'à concevoir les rapports généraux du monde, les lois qui le régissent, et l'Être infini qui en est le principe intelligent; son cœur est susceptible d'une égale expansion, étant capable d'étendre son amour sur tous les êtres vivans. L'esprit est également doué de spontanéité dans la complète signification de ce mot. C'est à cause de cette spontanéité qu'il peut, comme nous avons vu dans l'analyse de la conscience propre, se distinguer en soi et se replier sur soi-même dans sa conscience et sa réflexion

intérieure; et c'est par ce caractère de spontanéité qu'il peut, pour ainsi dire, tout *spontanéiser*, concevoir tout en distinction et en séparation, analyser tout en soi-même, faire des abstractions, considérer une partie isolément de l'autre, imaginer des combinaisons qui n'existent pas en réalité, et commettre par là même de nombreuses erreurs; mais, par cette spontanéité, il peut aussi soumettre l'un à l'autre, opérer des synthèses, établir des liens, de l'unité au dehors et dans son propre intérieur; et c'est en soumettant toutes les directions isolées, toutes les facultés particulières de son esprit au pouvoir central, par lequel se manifeste la spontanéité entière de son être, qu'il acquiert l'empire de soi, cette vertu distincte des êtres raisonnables. Dans la nature extérieure tout est soumis à des forces dominantes et centrales par une loi de nécessité; dans l'esprit, ce pouvoir général n'est acquis que par l'exercice de la spontanéité, qui est la source de la liberté. Nous voyons donc que l'esprit humain est au plus haut degré un être de spontanéité, et quand nous le considérons en même temps, par rapport au monde extérieur, dans sa capacité réceptive, nous pouvons le déterminer comme une *spontanéité d'une réceptivité universelle*, et nous aurons exprimé par là le fond même, l'être intime de l'esprit. Chacun possède le pouvoir de se développer indéfiniment sous ces deux faces importantes de son être; et le développement le plus parfait consisterait dans la réunion de la spontanéité la plus intensive, et de la puissance la plus étendue d'appropriation et d'assimilation de toutes les choses. Cette union ne s'est manifestée jusqu'à présent, et encore d'une manière plus ou moins restreinte, que

dans quelques grands hommes ; mais cela n'en constitue pas moins l'esprit humain dans l'intimité de son être, et le but auquel doit tendre le développement de chaque esprit particulier.

Quand nous examinerons encore ce qu'il faut attribuer dans notre activité spirituelle, d'une manière prédominante à l'une ou à l'autre de ces deux forces fondamentales, nous remarquons que la spontanéité de l'esprit se manifeste dans toutes les dispositions et toutes les opérations qui sont plus ou moins indépendantes des affections extérieures, et que la réceptivité domine l'activité qui a plus ou moins ses conditions dans ce qui existe en dehors de l'esprit. La spontanéité se montre dans le jeu de toutes les facultés auxquelles elle fournit, pour toutes leurs opérations, des élémens qui viennent du fond de l'esprit même. C'est même par la spontanéité que l'esprit possède ces états intellectuels, qui ne sont pas produits par les sensations extérieures, qu'il possède la conscience, le sentiment et la détermination propres, la réflexion, le jugement et la raison comme différens degrés de sa faculté de penser ; c'est par cette spontanéité qu'il a des sentimens, des inclinations, qui sont inexplicables par des affections reçues du dehors, et qu'il possède, par rapport à sa volonté, la liberté du motif et du choix. En appelant la réceptivité *sens* dans la signification la plus large du mot (1), on pourrait dire que l'esprit a un sens pour tout ce qui existe, pour les choses extérieures et corporelles, comme pour les rapports par lesquels le monde est uni avec la divinité.

(1) Il serait bon de restituer à ce mot de sens, qui, dans sa simplicité, est si expressif, l'acception plus large qu'il avait autrefois et qu'il a conservé dans le langage

L'esprit humain se montre ainsi sous deux faces également importantes, dans la spontanéité et la réceptivité qui sont ses deux élémens constitutifs, contenus dans l'unité de son être. La langue du peuple, qui a senti cette double face, l'exprime aussi par deux mots différens. L'esprit conçu dans sa spontanéité d'être et d'action est appelé particulièrement *esprit*; considéré dans sa réceptivité, il est désigné sous le nom *d'ame* (1). L'esprit et l'ame sont le même être, considéré seulement dans ses deux forces fondamentales. L'esprit s'étend comme spontanéité au dehors; il est la force d'expansion, le principe d'activité et de production. L'ame opère au dedans en recevant et en s'assimilant intimement toutes les choses et tous les rapports; elle est la force d'attraction qui tâche de ramener tout à une unité, à un centre intérieur. Le travail de l'ame est plus un travail de formation et de perfection que de production. L'expérience montre que l'esprit de l'homme et de la femme se sont opposés d'après la prédominance de la spontanéité et de la réceptivité, et c'est par cette raison que nous voyons dans l'homme plus fortement empreint le caractère de l'esprit, et dans la femme celui de l'ame. Dans l'homme prédomine la tendance d'élargir la sphère de sa vie; la femme cherche à bien remplir celle qui lui a été assignée. Par rapport à intelligence, l'homme

de la conversation. Le mot « *sens*, » comme le mot allemand « *sinn*, » exprime en général la réceptivité intime de l'esprit, que les choses, qui sont reçues dans l'esprit, soient extérieures et organiquement sensibles, ou qu'elles soient invisibles et spirituelles. Toutefois il faudrait borner le mot de « sens » à la perception de ce qui est *individuel* dans le monde naturel et spirituel, et le distinguer de la pensée comme faculté de généralisation et d'aperception des rapports généraux.

(1) Il ne faut pas confondre ce qui est ici, appelé *ame* avec le principe animique du corps, dont il a été question dans la troisième leçon.

possède à un plus haut degré la réflexion et la pensée créatrice. La femme a une intelligence plus réceptive ; elle a plus de sens et de sentiment que de réflexion et de raisonnement. L'homme, par sa spontanéité, se revêt d'avantage d'un caractère de dignité ; la femme, d'un caractère d'amour et de dévouement. Nous voyons donc que les différences qui existent entre l'homme et la femme sont avant tout fondées dans leur nature spirituelle, et ne résultent pas exclusivement de la constitution corporelle organique.

Nous avons ainsi déterminé l'essence intime de l'esprit en général dans ses propriétés et forces fondamentales, qui sont les élémens constitutifs de sa nature. Dans la séance prochaine nous considérerons l'esprit dans son intérieur, dans ses facultés et les diverses manifestations de son activité.

SEPTIÈME LEÇON.

Des Facultés de l'Esprit et de leur action.

MESSIEURS,

Dans la séance précédente, nous avons considéré l'esprit en lui-même dans ses *propriétés fondamentales;* nous avons vu qu'il est un être subsistant en soi et pour soi comme personnalité, et nous avons combattu les différentes doctrines qui méconnaissent son caractère substantiel, en le regardant, ou comme une pure modification de l'être de Dieu, ou seulement comme l'harmonie d'une variété de forces. Nous avons ensuite recherché ses propriétés fondamentales, celles qui se rapportent à son être entier; et en recherchant à la fin sous quel caractère général il se manifeste dans sa vie propre et dans ses rapports avec tout ce qui est en dehors de lui, nous avons vu qu'il est l'être qui réunit à la spontanéité la plus élevée une réceptivité universelle.

Aujourd'hui nous avons à considérer l'esprit dans son *intérieur, dans ses facultés*, d'où dérivent ses différens genres d'activité. Les facultés de l'esprit se distinguent de ses propriétés en ce qu'elles ne regardent et ne touchent plus l'être entier de l'esprit, mais qu'elles expriment une face de sa vie intérieure. Les propriétés de l'unité, de l'identité, de la spontanéité

embrassent l'esprit entier, qui les possède toutes à la fois dans la totalité; mais l'esprit entier n'est pas pensée ou volonté ou sentiment; ces facultés n'expriment chacune qu'une partie déterminée de sa vie.

En soulevant maintenant la question suivante, l'esprit possède-t-il réellement des *facultés*, ou toute sa vie se résout-elle dans des *actes individuels?* nous devons, pour y répondre, suivre la méthode d'observation et d'analyse d'aprés laquelle nous attribuerons à une cause commune les actes intellectuels qui présentent le même caractère. Dans la nature extérieure, quand on a observé et analysé les différens phénomènes, on met dans la même classe ceux qui sont d'une nature semblable, et on les attribue à une même force naturelle, considérée comme source de leur production. On ne voit pas les forces immédiatement, on ne les observe que dans leurs manifestations; mais personne ne peut douter de la réalité de leur existence. Dans la vie intérieure de l'esprit, nous n'apercevons pas non plus immédiatement les facultés, ce ne sont que les actes individuels qui tombent sous l'œil de notre conscience. Cependant, comme tout ce qui se passe à une cause, nous sommes forcés d'assigner à tous ces actes une cause qui les produit. Cette cause c'est nous-mêmes; nous sommes la cause des actes du moment et de ceux que nous produisons encore dans l'avenir, et nous savons que cette causalité n'est pas épuisée par les opérations momentanées et individuelles, mais qu'elle reste comme la source de l'activité subséquente. Or, nous appelons *faculté* la causalité générale d'un être vivant, par laquelle il est la *source commune* d'une série d'actes particuliers; cette causa-

lité étant dans l'esprit même comme être subsistant en soi, il faut nécessairement la concevoir comme la faculté générale qui produit tous les actes individuels sans y être absorbée. Il est facile de concevoir que ceux qui ne considèrent point l'esprit comme un être subsistant en soi, mais comme une modification de l'être et de la pensée de Dieu, ou comme un pur résultat de plusieurs forces agissantes, refusent à l'esprit individuel le caractère de faculté, parce que la raison et la cause de l'activité ne se trouvent pas selon eux dans l'esprit même (1). Mais nous avons reconnu la fausseté de ces opinions; l'esprit *lui-même* est la cause de ce qu'il fait, et comme pouvoir d'action il est faculté qu'il met continuellement en activité par sa spontanéité et sa propre détermination. Par l'unité de son être l'esprit est unité de faculté; il possède la faculté générale de la vie qu'il faut reconnaître avant toutes les facultés particulières, parce qu'elle en est la source et le lien.

Pour connaître *quelles sont les facultés fondamentales* qui ne se laissent pas réduire à de plus simples, mais qui, dans leurs combinaisons et applications différentes, forment toutes les facultés dérivées et composées, il faut saisir les caractères particuliers sous lesquels se présentent les différentes manifestations de notre vie spirituelle, pour attribuer à la même faculté les actes qui sont d'une nature analogue.

(1) C'est par cette raison que la doctrine des *facultés* a été si fortement attaquée dans les derniers temps, par les partisans du système de l'Être absolu, tel qu'il a été établi par Schelling et Hegel, qui n'admettent point des personnalités finies permanentes, comme sont les esprits individuels, regardant toute activité uniquement comme une manifestation de la vie de Dieu. D'autres se sont déclarés contre la doctrine des facultés parce qu'il nient l'unité de l'esprit, comme Herbart et quelques autres.

Mais en considérant les différens modes d'intimité de notre moi, nous avons déjà constaté les caractères différens sous lesquels se présentent la conscience, le sentiment et la volonté propres, et nous avons remarqué en même temps que *la pensée*, le *sentiment* et la *volonté* correspondaient comme *facultés* à ces différens *états* de notre propre intimité. En effet, c'est dans ces trois facultés principales que se laissent résumer toutes les opérations intérieures. L'esprit dans sa pensée saisit toutes les choses dans leur spontanéité, en les distinguant et en les analysant, pour savoir ce qu'elles sont en elles-mêmes, et pour acquérir ainsi une connaissance vraie et certaine ; dans le sentiment, l'esprit s'unit, s'assimile comme être entier à la chose ou à l'être qui lui est présent dans cet état, en totalité, sans cette distinction de spontanéité qui existe dans la pensée et la connaissance. La volonté est la faculté générale de causalité, qui intervient dans toutes les opérations comme pouvoir déterminateur, mais qui en elle-même est vide ; c'est la pensée et le sentiment, qui doivent la pourvoir d'un fond, d'un contenu, en lui présentant les objets auxquels elle peut s'appliquer.

C'est dans ces *trois facultés*, appelées aussi pouvoirs, parce qu'elles contiennent la possibilité de l'action, que se résument toutes les manifestations de l'esprit. Ordinairement on cite encore d'autres facultés, comme la réflexion, la mémoire, l'imagination, la raison ; mais c'est la faculté de penser qui opère en elles, c'est par la pensée que nous réflechissons, que nous nous souvenons des actes passés, que nous produisons dans l'imagination des images de choses sensibles et d'états spirituels, et c'est par la pensée que nous formons les

notions et les idées générales qui réflètent le côté universel des choses, dont l'aperception est ordinairement attribuée à la raison ; la réflexion, l'imagination, la raison ne sont donc point des facultés particulières à côté de la faculté de penser : elles sont seulement différens *états* et *degrés de l'application* de la faculté de penser. La pensée peut se développer d'une manière prédominante dans l'une ou l'autre de ces différentes directions, sans perdre son caractère général, et nous n'avons pas besoin d'admettre, pour ces différens états de développement, des facultés particulières. Il en est de même des facultés du sentiment et de la volonté. Quelques différentes que soient nos affections et nos déterminations, il y a une source commune générale : le sentiment pour toutes les affections particulières, la volonté pour toutes nos déterminations. Cette existence d'une source commune, d'une faculté générale pour une grande variété de directions est d'une haute importance pour notre vie ; car, de cette manière, les applications que nous voulons donner à l'une ou à l'autre de ces trois facultés sont réellement en notre pouvoir, de manière que nous pouvons leur donner une direction bonne, ou corriger la mauvaise qu'elles auraient prise. Si ces différentes directions sortaient d'autant de sources ou facultés diverses, il serait impossible d'imprimer à la vie une unité de direction, et de maintenir toutes les tendances dans leurs justes limites. D'ailleurs en multipliant ainsi nos facultés, le nombre deviendrait presque infini, puisqu'on arriverait facilement à établir pour l'aperception de chaque chose particulière une faculté spéciale (1).

(1) Voyez ce qui a été dit sur le système phrénologique, tom I. pag. 217, etc.

Il n'y a donc aucune raison d'admettre encore d'autres facultés fondamentales que la pensée, le sentiment et la volonté. Mais ces trois facultés existent réellement en nous, et toujours à la fois et en enchaînement réciproque; aucune ne dérive de l'autre; la pensée n'est pas un sentiment plus développé, comme quelques philosophes l'ont cru, elle existe toujours avec le sentiment; et tous les deux se présentent dans leur activité sous un caractère essentiellement différent. La volonté n'est ni pensée ni sentiment; elle ne peut pas, il est vrai, agir par l'impulsion de son caractère propre, puisqu'elle n'en a pas : elle reçoit sa direction particulière, le motif et le but de son action, par la pensée ou par le sentiment; néanmoins elle est une faculté indépendante, car il est au pouvoir de l'esprit de suivre ou de ne pas suivre l'inspiration de ses pensées ou de ses sentimens. Quand on considère les trois facultés dans leur ordre rationel, la volonté est la faculté suprême et première, non pas par rapport au temps d'apparition, que nous ne pouvons pas constater, mais par rapport à son action; elle est le pouvoir déterminateur et exécutif, et comme telle, elle a la suprématie sur les deux autres, quoiqu'elle ne puisse pas agir sans eux. La volonté doit s'éclairer par l'intelligence et s'échauffer par l'amour de ce qui est vrai et bon. Alors sa détermination est entière et complète. Les facultés de la pensée et du sentiment se sont coordonnées; il n'y a aucune raison à mettre l'une au-dessus de l'autre, parce qu'elles sont déterminées, comme nous avons vu, par deux caractères également importans.

Ces trois facultés s'appliquent l'une à l'autre; nous nous déterminons continuellement à penser, et à sen-

tir, nous réfléchissons sur nos déterminations et nos sentimens, en les apercevant, et nous sentons ce que nous voulons et pensons. Il n'y a donc aucune faculté complètement indépendante de l'autre : chacune est accompagnée continuellement des deux autres ; il se peut que l'une prenne un développement prédominant, agisse plus énergiquement ou se relâche de son activité, mais jamais son action ne peut entièrement absorber l'activité des autres, ou cesser complètement à son tour ; ces trois facultés existent simultanément comme facultés fondamentales de l'esprit, et elles agissent toujours l'une avec l'autre, même dans l'état que nous appelons rêverie. Même dans les rêves proprement dits, où la faculté déterminatrice, la volonté semble se retirer davantage et abandonner les autres à leur propre impulsion, un isolement complet n'existe pas ; par une observation exacte, on trouvera que la volonté est continuellement active dans ces états, qu'elle détermine sans cesse la production des pensées que nous avons alors. Ce qui constitue l'état de rêve et de rêverie, c'est l'absence d'un but déterminé qu'on se propose d'atteindre ; la volonté ne fixe pas les pensées vers un objet particulier, elle les promène d'un objet à un autre, sans les diriger vers un centre commun. Le désacord qui se manifeste dans ces états, ne vient pas d'un désacord de nos facultés, mais de l'absence de lien dans nos idées, lien qui ne peut être établi que par la poursuite d'un but déterminé. Quand ce but existe, l'esprit peut même penser dans les songes avec recueillement, avec suite et enchaînement dans ses idées, concevoir des vérités profondes, et resoudre des problèmes importants.

Nos facultés sont donc en union et en simultanéité d'action, comme l'unité de la vie spirituelle l'exige; l'unité de l'esprit n'est donc pas détruite par l'existence de plusieurs facultés, car l'esprit, comme nous l'avons vu, est en unité de faculté et de pouvoir, et il est la faculté générale, qui se rapporte à son être entier, étant le pouvoir général d'action et de détermination; les trois facultés sont les trois branches de cette tige commune, qui en reste toujours la source.

Après avoir constaté dans l'esprit l'existence de ces facultés, il faut considérer maintenant le *rapport* entre les *facultés* et leur *activité*.

L'esprit ne reste pas à l'état de pur pouvoir; à chaque moment, ses facultés sont individuellement déterminées, en se manifestant par des actes particuliers. Les facultés ne sont pas épuisées par les actes, car chacun a la conscience que malgré le nombre incalculable de ses pensées, de ses déterminations et de ses sentimens précédens, il peut encore en manifester d'autres. L'esprit n'est donc pas pure activité, comme Fichte l'avait prétendu : il est plus qu'il ne fait ; il y a toujours, comme Leibnitz disait, quelque chose de reste, qui le pousse a un développement ultérieur. Tous les actes, constituant la vie réelle ou effective de l'esprit, pris ensemble, n'expriment qu'une partie de son essence. Si donc pour l'esprit tout ce qui est contenu dans son essence est possible et si, comme nous l'avons vu, il est dans son être intime une spontanéité douée d'une réceptivité universelle, c'est-à-dire, d'une capacité de saisir et de s'approprier dans sa volonté, son intelligence et ses sentimens tous les rapports de l'univers, l'esprit, et chaque esprit *est* ces rapports en puissance,

en faculté, et c'est par sa détermination propre qu'il doit les développer dans sa vie. Nous rencontrerons ici une autre vérité profonde de Leibnitz, qui prétendait que chaque ame représentait virtuellement tout l'univers d'une manière particulière. Tel est en effet la nature de l'esprit ; il est en rapport avec le monde entier, sa faculté embrasse tous ces rapports, qui seront actuels pour lui, quand les conditions intérieures et extérieures l'auront fait parvenir au développement nécessaire ; car c'est la destination de l'esprit, comme de toute chose, de réaliser ce qui est possible, c'est-à-dire, ce qui est donné par sa nature particulière.

Nous rapportons continuellement notre faculté à l'état déterminé dans lequel nous nous trouvons dans un moment donné. En nous sentant à chaque moment incomplets sous le rapport de nos pensées et de nos connaissances, de nos sentimens et de nos affections, nous cherchons à combler les lacunes que nous apercevons, et à agrandir ainsi la sphère de notre développement. Mais en apercevant d'une part ce qui nous manque encore, et en nous sachant, d'autre part, doués de la faculté de réaliser ce dont nous sentons le besoin, nous éprouvons en nous une *tendance* vers ce qui n'existe pas encore, vers ce qui est encore futur, mais que nous voulons faire entrer dans la réalité par notre activité. La tendance est donc toujours précédée de la perception plus ou moins claire de la chose que nous voulons atteindre ; il n'y a donc pas de tendances aveugles pour l'esprit ; notre corps il est vrai, est dominé par des forces et des désirs particuliers que nous n'apercevons pas immédiatement, et qui nous paraissent être aveugles, parce que nous ne les guidons pas

toujours par notre intelligence ; mais pour l'esprit, c'est une nécessité que toute tendance, tout effort soit précédé d'une intelligence quelconque, car l'esprit ne se dirige vers aucune chose, dont il n'ait préalablement une notion quelconque. Quand on considère la tendance par rapport à la chose *future* à laquelle l'esprit veut atteindre, on l'appelle *désir*, mot qui exprime le rapport de l'état incomplet du présent avec l'état plus complet de l'avenir : l'activité même de l'esprit, dirigée vers la chose désirée, est appelée *inclination*. Notre activité est de plus toujours à un certain degré d'intensité et d'extension ; et, considérée sous ces rapports de grandeur intensive ou extensive, elle est appelée *force* : la force est l'activité à un certain degré. Il ne faut donc pas confondre la faculté avec la force ; les facultés des l'esprit restent toujours les mêmes, mais notre activité est très variable sous le rapport de son intensité et son extension, c'est-à-dire, sous le rapport de sa force ; dans chaque moment nous nous trouvons dans notre activité volontaire, pensante et affective, à un degré de force différent. En ramenant ainsi la notion de force à la notion d'activité prénant sa source dans les facultés, nous éliminons l'idée fausse de forces qui donnerait l'impulsion à l'esprit, et par lesquelles il serait dominé. L'esprit est maître de son activité dans tous les degrés de sa force, dont il accroit l'intensité ou l'extension en augmentant son activité. On se laisse facilement conduire à de fausses idées sur les forces de l'esprit par les notions vagues qu'on se fait sur les forces naturelles. Au lieu de considérer les corps dans leur activité, et de déduire les forces des différens degrés que cette activité prend dans

certaines directions, on considère les forces, abstraction faite des choses, comme produisant l'activité, tandis qu'elles sont l'activité des choses portée à un certain degré par les choses elles-mêmes. Dans les sciences naturelles on est arrivé, par cette manière fausse de concevoir la force, à établir une opposition erronée entres les forces et les corps considérés comme matière inerte, sans s'inquiéter de faire comprendre d'où viennent les forces, qu'elle est leur lien, et comment elles peuvent avoir de l'influence sur un objet, aussi différant de nature avec elles, que la matière inerte. Dans la science de l'esprit, en méconnaissant également le véritable rapport entre la force et l'activité, on est arrivé, en dernier lieu, à considérer l'esprit même comme un résultat de différentes forces combinées, erreur impossible à commettre quand on cherche la source des forces dans l'activité, et la source de celle-ci dans un sujet quelconque qui, pour l'activité spirituelle, est l'esprit même.

Quand nous recherchons maintenant ce qui est réalisé ou développé par nous comme faculté d'activité, ce qui est le fond, le contenu, le *quoi* de notre activité, nous trouvons que c'est primitivement notre *propre essence* que nous développons, que nous appelons à la réalité, de sorte qu'on peut rigoureusement dire que nous nous réalisons nous-mêmes dans notre activité, en appelant à l'existence ce qui est contenu dans notre être, dans notre nature. Soit que nous exercions notre activité pensante pour acquérir des connaissances, toujours le savoir, la conscience et un état intellectuel de nous-mêmes; soit que nous portions nos affections vers d'autres êtres, d'autres ob-

jets., le sentiment, l'affection est un état de notre esprit; soit enfin que nous prenions des résolutions, la résolution est encore une activité volontaire de nous-mêmes. Si même nous portons notre activité sur le monde extérieur, en produisant différentes combinaisons de ses objets, c'est toujours une conception de la pensée et de l'imagination qui préside à ces formations, et l'activité du corps ne joue qu'un rôle intermédiaire. L'artiste *est*, dans sa pensée, et son imagination, ce qu'il produit au dehors. Tout est donc primitivement et essentiellement le propre état de l'esprit, et rien ne passe de nous dans le monde extérieur sensible, sans qu'il ait été auparavant dans notre esprit.

Tout ce que nous réalisons, c'est donc nous-mêmes; nous sommes dans notre essence tout ce que nous pourrons devenir en réalité; nous sommes notre passé, notre présent et notre avenir à la fois; nous ne produisons jamais que nous mêmes, ce qui est contenu dans notre être; nous sommes, il est vrai, en rapport avec le monde entier, mais ces rapports, en tant qu'ils nous concernent, sont fondés en nous-mêmes, et tout ce qui vient du dehors, pour être reçu en nous, doit aussi avoir avec nous un point de contact et d'affinité, pour qu'il puisse être ensuite assimilé à notre essence. Il en est du monde spirituel comme de la nature extérieure; chaque esprit s'assimile du milieu de l'atmosphère spirituelle, où il vit, les élémens qui sont conformes à sa nature; seulement, comme il est par sa nature un être d'une réceptivité universelle, il a la faculté de s'assimiler et de s'approprier tout ce qui existe; mais à chaque degré de son développement, il ne désire et ne tend que vers ce qui s'accorde sur

un point quelconque avec l'état auquel il est déjà parvenu. C'est de cette diversité de développement acquis, que résultent les différentes tendances et inclinations de chaque esprit particulier ; chacun aime surtout à se développer dans la direction qui a le plus d'affinité avec les dispositions acquises. Mais comme il y a égalité d'être et d'essence entre tous les esprits, comme chacun contient en puissance tout développement spirituel possible, chacun, en s'apercevant des imperfections qui existent dans son développement actuel, peut éveiller en soi une première tendance, quelque faible qu'elle soit, vers l'acquisition de ce qui lui manque, déposer ainsi, par sa propre spontanéité, le germe spirituel d'un développement nouveau, le féconder en y dirigeant son amour, l'élever et le protéger contre toute atteinte par une forte volonté. Ce qu'on appelle dispositions, capacités, talens, dans l'esprit, ne sont rien de fixe et d'arrêté ; ils changent, sans cesse et croissent ou diminuent selon que la volonté s'y applique avec plus ou moins de force. Nous pouvons en provoquer d'autres qui n'existent pas encore actuellement en nous, comme nous pouvons faire cesser les premiers, en ne les cultivant plus.

Le résultat de notre recherche est donc la certitude, que nous ne développons et ne réalisons dans la vie que ce qui est contenu dans notre essence. Mais nous appelons *bien*, dans chaque ordre de choses, la réalisation de ce qui est donné dans la nature d'une chose : la notion du bien s'étend sur toutes les sphères de la vie, mais elle ne s'applique qu'à la *vie* ; dans les figures de la géométrie, dans les calculs arithmétiques, il n'y a ni bien ni mal ; l'entendement humain peut y com-

mettre des erreurs, mais ces erreurs appartiennent à l'esprit, et font partie du mal qu'il peut faire. Le bien et le mal n'existent donc que pour les êtres agissans, vivans. Mais si chaque être ne peut réaliser dans sa vie que ce qui est donné par sa nature particulière, *son bien* ne peut résider que dans l'accomplissement du but qui est donné par sa nature, et qui consiste dans le développement même de cette nature. Le bien varie donc selon la nature différente des êtres vivans. Il y a un bien infini, absolu, embrassant tous les êtres, tous les buts, toutes les destinées, consistant dans le développement harmonieux de tous les êtres de l'univers ; mais chaque être doit accomplir son bien selon sa nature propre. La plante réalise son bien, quand elle développe dans la plus grande perfection possible son essence particulière. L'animal accomplit son but et par conséquent son bien, quand il développe les facultés qui sont données par sa constitution animale. Le bien de l'homme consiste dans la représentation vivante de l'idée qui est exprimée dans l'humanité. En ne considérant ici que l'esprit de l'homme, que nous avons reconnu comme l'être qui joint à la spontanéité la plus élevée une réceptivité universelle, nous devons faire consister son bien dans le développement effectif de cette nature. L'esprit doit par sa spontanéité s'élever à tous les ordres des choses, jusqu'à l'être infini et absolu, si un tel être existe. Il doit développer son sentiment jusqu'à embrasser dans son amour tout ce qui est vivant, il doit fortifier sa volonté au degré d'en faire le pouvoir exécuteur ferme et fidèle du bien que l'intelligence a conçu dans la vérité.

Le *bien général* se divise, d'après les facultés principales qui l'opèrent, en *bien* de l'*intelligence*, du *sentiment* et de la *volonté*.

Le *bien* de l'*intelligence* consiste dans la connaissance de la *vérité* et de toutes les vérités auxquelles elle peut atteindre. De son côté, c'est l'intelligence qui, en arrivant à connaître la nature des choses, conçoit aussi en quoi consiste leur bien, et qui, en recherchant l'ordre véritable dans lequel la vie d'un être se développe, sait indiquer, quel est pour chaque état de développement le bien particulier, c'est-à-dire la suite essentielle, qui fait avec le développement précédent un tout continu de progression; car, comme toute vie est une évolution qui, dans les êtres libres et rationels est appelée éducation, il faut conaître tous les termes, toutes les époques d'un développement, pour savoir, quel est le bien particulier qui doit être réalisé dans chaque période, conformément à l'état donné et en vue du bien qui est encore à accomplir. Comme la conception précède le fait, l'idée du bien, conçue par l'intelligence, doit précéder son accomplissement. Cependant il ne faut pas confondre le vrai et le bien. Par notre intelligence, nous connaissons un plus ou moins grand nombre d'êtres, leur nature particulière et leurs rapports avec d'autres êtres. Quand notre connaissance correspond à la réalité, nous l'appelons vraie. Le champ de la vérité est pour nous aussi grand que celui de l'existence; mais tout ce que nous concevons n'est pas un bien, nous concevons des choses qui par elles-mêmes sont hors du bien, parce qu'elles n'agissent pas et ne se développent pas : la notion du bien, comme nous l'avons vu, ne s'applique qu'à la

vie. Cependant pas toutes les vérités que nous apercevons dans l'ordre de la vie, ne constituent un bien ni pour nous, ni pour aucun être en particulier. Celles des vérités sont seules notre bien ou le bien d'un autre être, qui expriment notre nature particulière ou celle des êtres auxquels elles se rapportent. Nous voyons ainsi que la vérité embrasse tout, et qu'elle est, par son caractère, *absolue ;* que le bien, au contraire, ne se rapporte qu'à la vie, et est toujours *relatif* à la nature particulière de chaque être et au développement qu'il a acquis.

Quand nous considérons maintenant le *bien*, par rapport au *sentiment*, nous remarquons un autre rapport dans lequel le bien entre avec tout notre être spirituel. Le sentiment, comme tel, n'a rien à démêler avec la vérité ou l'erreur; ce n'est donc pas sous ces rapports que le bien ou le mal se présentent à lui, mais c'est par l'affection de *l'agréable* et du *désagréable*, du plaisir et de la douleur, de la joie et de la tristesse. Ce qui est senti comme bien produit le plaisir, l'affection de l'agréable; le mal, quand il est senti, excite la douleur et la tristesse; cependant pas tout ce qui est bien pour nous, pour notre développement, n'est senti comme un bien, et au lieu de produire du plaisir, ne nous cause souvent que des douleurs et des peines. En cherchant la raison de ce fait, nous la trouvons dans le caractère particulier du sentiment, qui est différent de celui de la pensée et de l'intelligence. Nous avons vu que la pensée, par son caractère de spontanéité, saisit les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes dans leur vérité, et qu'elle en poursuit le développement dans l'ordre régulier qui

est donné par la nature de la chose : le sentiment, au contraire, s'assimile plus complètement les choses, en exprimant un rapport de totalité entre les choses et l'esprit. Or, précisément parce que l'esprit, dans son sentiment, convertit plus fortement les choses senties dans sa propre essence, il aime aussi à conserver les sentimens qu'il a acquis, et à les développer plutôt que de les échanger contre des sentimens nouveaux. De cette manière, il peut arriver que la pensée conçoive des vérités, dont la réalisation déterminera un développement nouveau ; mais que le sentiment éprouve de la répugnance à suivre la pensée, parce que les vérités que celle-ci lui présente, ont pour le moment encore trop peu d'affinité avec celles qu'il a jusque là embrassées; le sentiment, manifestant la totalité continue de la vie, s'oppose à tous les changemens subits qui, cependant, sont aussi réclamés par la spontanéité de la vie de l'esprit, dans laquelle il saisit des idées, des verités nouvelles et les réalise à cause de leur bonté, sans considérer en premier lieu la peine que le travail nouveau lui fera éprouver. Le sentiment tarde rarement à s'habituer à ce que la pensée a reconnu comme vrai et bon; mais il importe aussi beaucoup qu'on développe et qu'on élève le sentiment avec la pensée, pour ne pas présenter le phénomène malheureusement assez fréquent d'un esprit qui a des idées très élevées, mais dont les sentimens sont restés petits et même grossiers.

La recherche que nous venons de faire, nous montre donc que le sentiment est, par sa nature, l'élément *conservateur* de la vie et de ses biens, et que la pensée en représente l'élément *progressif* et *productif :* cette

vérité est encore confirmée par l'expérience. Nous voyons, en effet, que ceux qui fondent leurs doctrines sur le sentiment, sont ordinairement opposés aux changemens, aux idées nouvelles et à leur réalisation, tandis que ceux qui ne poursuivent que le développement de la pensée et des vérités qu'elle découvre, sont en continuelle hostilité avec la vie réelle, qui ne marche jamais à égale vitesse avec leurs idées. Si les uns restent stationnaires, les autres, en méconnaissant les biens qui sont déjà acquis, deviennent inutilement destructeurs. Pour préserver la vie des défauts de stagnation et de précipitation, il faut lier le bien futur, conçu par la pensée, aux biens qui existent en réalité, et ne pas demander de nouvelles branches, avant que l'arbre de la vie ne soit arrivé au développement nécessaire pour les porter.

Il nous reste encore à considerer le *bien* par rapport à la *volonté*. Si le bien se montre pour la pensée et l'intelligence sous l'aspect de la *vérité*, pour le sentiment sous l'aspect de l'agréable et du *plaisir*, la volonté lui imprime le caractère de la *moralité*. Nous avons vu que la volonté n'est que la causalité générale de l'esprit et qu'elle est comme vide de contenu, qui lui doit être fourni par la pensée et le sentiment. En effet la volonté ne trouve pas les motifs d'action en elle-même, elle est déterminée ou par les pensées que l'intelligence lui présente comme bonnes à réaliser, ou par les sentimens qui demandent à être satisfaits. Cependant l'esprit possède, par sa nature, la spontanéité de détermination, exprimée par sa volonté libre, et c'est quand il fait le bien dans cette spontanéité d'action, parce qu'il est le bien, et sans autre considéra-

tion personnelle, sans regarder aux plaisirs ou aux peines qui en résulteront pour lui, qu'il agit comme un être moral. La moralité n'est rien autre chose que cette liberté indépendante de tous les motifs subordonnés, manifestée par l'esprit dans la réalisation du bien. Quand le bien comme tel est seul le motif de l'action, l'esprit a la volonté bonne, volonté qui seule est libre, puisqu'elle est affranchie de toutes les impulsions divergentes, qui peuvent naître de la considération de l'intérêt, de l'utilité ou du plaisir. L'esprit, faisant le bien en vue du bien, se manifeste dans sa spontanéité complète et la plus élevée, en se determinant comme être entier dans toute son activité pour la réalisation du bien. La moralité est un élément essentiel que l'esprit libre doit ajouter au contenu du bien; elle est la forme générale, que le bien reçoit de la spontanéité de l'esprit. C'est par la moralité que l'esprit humain se distingue de tous les autres êtres vivans. Les plantes et les animaux réalisent aussi le bien qui est contenu dans leur nature, mais ils ne sont pas des êtres moraux, parce qu'ils ne peuvent pas s'élever au dessus de leur individualité, et faire le bien par le motif; du bien mais l'esprit humain, qui s'élève à concevoir l'ordre général des choses et leurs rapports, tels qu'ils existent véritablement, doit aussi réaliser le bien conformément à ces rapports fondés dans les choses elles mêmes, et élever ainsi le bien au-dessus de la sphère personnelle en le mesurant d'après les rapports qui s'établissent entre lui et les objets auxquels son action s'applique. C'est alors que l'action de l'homme est celle d'un être, qui reconnaît qu'il est membre de l'ordre général des choses, et qu'il doit agir comme cet ordre

l'éxige, sans considérer en premier lieu sa personnalité, soumise à cet ordre objectif et impersonnel, comme la partie l'est au tout. L'homme, qui agit par des motifs personnels, peut faire quelque chose qui est bien, mais certainement il n'agira pas comme être moral. Il y a des hommes qui regardent la moralité comme une espèce de superfétation, en faisant bon marché des motifs de l'action, pourvu que le bien soit fait, et qui prétendent même que l'homme agit toujours par sa nature en vue d'un intérêt personnel quelconque. Mais alors l'homme ne se distinguerait pas de l'animal, qui ne poursuit que la satisfaction de ses désirs individuels, et on ne verrait pas dans quel but l'homme peut s'élever à considérer les choses en elles-mêmes, et à juger ce qui est bon et juste d'après les rapports objectifs qui existent entre elles, indépendamment de sa personnalité, s'il ne pouvait pas faire le bien tel qu'il l'a conçu, c'est à dire sans avoir égard à sa personne, et dans la pure impulsion du bien lui-même. L'homme est un être moral, il réalise le bien par l'amour du bien; le bien, qu'il fait, est aussi son bien, et détermine nécessairement un progrés pour lui : mais ce perfectionnement propre même ne doit pas être le motif principal de l'action, parce que cette considération imprimerait toujours à l'action le cachet de l'égoïsme, quelque élevé qu'il fût. Aussi la conscience et le sentiment de moralité sont-ils tellement inhérents à la nature de l'esprit humain, que tout homme qui conserve encore une étincelle de son être primitif, se sent blessé plus ou moins vivement par des bienfaits, quand il sait qu'ils sont inspirés par des motifs intéressés. Cette conscience morale protestera tou-

jours contre les doctrines qui accusent d'égoïsme le fond de la nature humaine; elle proclamera morales, et vraiment dignes de l'homme, les actions qui sont faites dans la pure impulsion du bien, et elle n'accordera l'estime morale qu'aux hommes qui, soit dans la science, soit dans la vie pratique, agissent par l'amour seul de l'objet qu'ils ont une fois embrassé.

Nous voyons donc que la moralité est un élément essentiel de la nature humaine, et s'il est de la destinée de chaque être de réaliser et de développer ce qui est contenu dans sa nature, la destinée de l'homme est une destinée morale, qu'il doit se proposer comme but permanent de sa vie, et comme une loi, qu'il doit suivre dans toute son activité.

Après avoir considéré les facultés en elles-mêmes et en rapport avec leur activité; et après avoir déterminé l'objet, auquel elles se rapportent, c'est-à-dire le *bien*, qui consiste pour l'esprit dans le développement complet de son être, nous avons encore à rechercher, quelle est la *raison* de ce développement et quelle est la *forme*, sous laquelle il s'opère.

L'esprit, comme nous l'avons vu, détermine sans cesse ses facultés à des actes particuliers; à chaque moment il se détermine diversement dans ses volontés, ses pensées et ses sentimens. Mais quelle est la raison de ces changemens; pourquoi l'esprit ne reste-t-il pas pour toute son activité dans le même état? La voici : comme l'esprit est virtuellement, en tant que faculté, la source d'un nombre indéfini d'actes particuliers, et comme de l'autre côté il ne peut avoir à la fois, au même moment, qu'une seule volonté, une seule pensée, un seul sentiment; bien que ces actes et ces états

puissent se succéder avec une extrême vitesse, il faut que l'esprit développe *successivement* ce qu'il ne peut pas être et manifester *à la fois;* il faut qu'il *change* continuellement de volonté, de pensée et de sentiment pour développer son être dans son entier. C'est de cette manière que l'esprit peut devenir successivement ce qu'il ne saurait être explicitement à la fois, simultanément. De même que la plante en germe ne peut pas être en même temps la plante en fleur, quoiqu'elle puisse se trouver successivement dans ces deux états donnés par sa nature; et de même que le corps de l'homme se trouve à chaque moment dans des rapports différens de force et de grandeur, de croissance ou de dépérissement; de même l'esprit est continuellement dans un degré différent de développement, et pour se manifester dans toute la richesse de ses dispositions et de ses facultés, pour cultiver et faire éclore tout ce qui est contenu dans son être, qui ne peut se développer d'un seul coup, il faut qu'il change d'état, qu'il soit et qu'il manifeste successivement ce qu'il ne peut être en même temps. Il y a donc changement, parce que tout être vivant, dont la destination consiste à développer tout ce qui est donné par son essence, ne peut le faire qu'en passant d'un état à un autre. Mais ces êtres, qui doivent continuellement changer d'état, pour se développer, sont des êtres *finis* et nous voyons ici, que le changement résulte de la nécessité du développement, qui est la condition générale des êtres finis. S'il y avait un être infini qui fût à la fois tout ce qu'il pourrait être, et qui représentât à la fois toute son essence, tout ce qui est virtuellement contenu en elle; pour cet être la nécessité

du développement et partant du changement n'existerait pas. Mais cette manifestation complète et simultanée de l'essence n'existe pour aucun être fini, parceque le fini ne peut représenter à chaque moment qu'un seul état, déterminé sous tous les rapports. Les êtres finis changent donc pour se développer, pour manifester toute leur essence, qui n'est pas épuisée par leurs actes individuels et instantanés.

Cependant le changement ne se rapporte pas à l'essence entière d'un être. Nous avons donc encore à distinguer ce qui est soumis au changement et ce qui n'y est pas soumis. A cet égard considérons-nous nous-mêmes. L'esprit ou le *moi* dans la totalité de son être intime ne change point; moi je ne deviendrai jamais toi, lui etc. De plus *l'essence* générale du moi, telle qu'elle se révèle dans ses propriétés et facultés *fondamentales* ne change pas davantage. Car bien que l'esprit soit dans un changement continuel de pensées, de sentimens et de volontés, les *facultés* de vouloir, de penser et de sentir restent inaltérables; enfin il y a également pour toute son *activité*, pour les pensées, sentimens et volontés, comme actes individuels, quelque chose de permanent qu'aucun changement n'altère; car toutes nos pensées sont soumises à de certaines lois *logiques*, que nous ne pouvons pas changer; pour connaître une chose, il faut que je fixe mon attention sur elle, que je la considère ensuite sous ses différents rapports, que je porte des jugemens et que j'en tire des conclusions, d'après des règles que je dois reconnaître, sans pouvoir les modifier. Il en est de même de mes sentimens. D'abord, pour sentir, il faut que je m'incline vers quelque chose, et les rapports qui

s'établissent ensuite entre moi et la chose sentie, sont déterminés par des lois, qui résultent de ma nature comme être sentant et que je ne puis pas changer; ainsi dans mes pensées se manifestent les lois logiques, dans mes sentimens et affections se révèlent celles qu'on pourrait appeler *lois symphatiques;* car toutes nos affections sont soumises aux lois d'attraction et de repulsion, de sympathie et d'aversion, de plaisir et de peine, et l'un et l'autre de ces mouvemens se manifeste en nous dans tout ce que nous sentons. Enfin l'exercice de la volonté est également soumis à des lois que nous ne pouvons pas changer; pour exercer un acte de notre volonté, il faut que nous nous préposions un but quelconque, que nous déliberions, et que nous prénions à la fin une résolution; il y a ensuite pour notre volonté des lois que nous pourrions changer, mais que nous ne devons pas changer, et que nous reconnaissons comme des lois constantes de nos actions, aussitôt que nous nous sommes élevés à la conscience de nos devoirs; ce sont les *lois* du *bien* et de la *moralité*, qui doivent être les motifs permanens de nos résolutions. Ainsi nous voyons qu'il y a pour toute notre activité pensante, affective et volontaire quelque chose de permanent, d'invariable que nous avons nommée, avec raison, *loi*, parce que nous appellons toujours loi, ce qu'il y a de permanent et d'invariable dans une série d'actes, de faits et de phénomèns particuliers.

Le résultat de notre recherche par rapport au changement est donc : l'esprit ou le moi, comme être *entier*, ne change pas, il reste également le même quant à ses *facultés;* mais il change continuellement de ses

états, de ses *actes* individuels, mais qui tous sont encore soumis à des *lois* constantes, qui ne changent point.

Après avoir reconnu la *raison* du changement, il nous reste encore à considérer la *forme* dans laquelle il s'opère; nous examinerons *comment* le changement se fait, après avoir vu pourquoi il se fait. Je prétends que la forme du changement est le *temps*. Partout où nous apercevons du changement, nous y rapportons la notion du temps, en regardant le temps comme résultat du changement. Aussitôt que nous savons qu'une chose change, nous la placons dans le temps; toutes les choses dans la nature sont, comme nous le croyons, dans le temps, parce que nous leur voyons subir continuellement des changemens; même si les transformations ne sont pas toujours aperçues de nos yeux, comme celles des pierres, des blocs de granit, nous les mettons dans le temps parce que nous savons que ces choses subissent nécessairement des changemens par l'atmosphère; de même nous transportons dans le temps une œuvre d'art, quand il y a de la succession dans sa représentation, comme dans la musique; mais nous n'y appliquons pas l'idée du temps, quand ce qui y est représenté, se trouve fixé, en repos, comme une peinture; le tableau, comme matière est dans le temps, parce qu'il est continuellement modifié par l'atmosphère environnante; mais les figures étant sans mouvement, sont en dehors du temps. Il en est de même du monde spirituel, des pensées, des sentimens et des volontés de l'esprit; tous ces *actes* internes sont liés par la forme du temps, parce qu'ils se succèdent l'un à l'autre; mais l'esprit comme *faculté*, comme pouvoir, n'est pas dans le temps, parce que

à cet égard il ne change pas, il n'est pas non plus dans le temps quant à son être entier parce que son être, son essence, restent invariariablement les mêmes. La notion du temps ne s'applique donc qu'aux choses qui changent, et *en tant* qu'elles changent ; mais partout où nous apercevons du changement, nous y transportons l'idée du temps, et s'il est vrai, comme nous le croyons, qu'un monde extérieur existe, et que les changemens, que nous croyons y apercevoir, se passent réellement et ne sont point une rêverie de notre esprit, le temps existera aussi réellement, *objectivement*, comme on dit, dans le monde extérieur, indépendamment de notre aperception. Une autre question est de savoir, si nous tirons la *notion* du temps du dehors du monde extérieur, ou si elle nous vient de ce que nous apercevons du changement et de la succession dans notre activité intérieure, dans nos pensées, nos volontés et nos sentimens ; cette question recevra plus tard sa solution ; ici nous n'avons qu'à constater la liaison intime qu'il y a entre les idées du changement et du temps, dont la dernière résulte immediatement de la première. Par cette raison nous ne pouvons pas regarder le temps comme appartenant uniquement à l'être intelligent, en étant une pure forme de notre intuition, comme Kant l'avait pretendu. Les différens actes de notre intuition sont bien dans le temps, qui en est une forme de liaison, et si nous n'étions pas un être doué d'intelligence, le temps ne serait pas aperçu de nous ; néanmoins si nous étions seulement un être organique et comme tel dans un continuel développement, le temps existerait si non *pour* nous, au moins *en* nous. Le temps existe

donc indépendamment de ce que nous l'apercevions ou non, il est aussi réel, aussi objectif, comme on dit, que le changement même. Cependant il ne faut pas confondre le temps avec le changement; le temps n'est ni l'état changeant ni l'état changé d'un être; il est la *forme*, qui lie les différens changemens dans une unité de développement. En appelant ici le temps la *forme* du changement, je n'entends pas par là une espèce de cadre vide subsistant indépendamment de l'objet qui le remplit, j'exprime par là une distinction par rapport à ce qui est *contenu* dans les changemens; le temps n'en est pas le contenu, il en est la forme. On se représente souvent le temps comme une chose à part, comme un être même, qui produit les changemens; cependant le temps est la chose la plus impuissante qui existe dans la vie; loin d'être la source d'un fait ou d'un phenomène quelconque, il n'est qu'une forme dérivée de l'activité d'un être. Quand on dit que le temps apportera tels ou tels changemens, on veut dire par là que les hommes qui agissent dans le temps, produiront par leur activité certaines modifications dans l'état actuel de la vie; et il vaudrait mieux de se servir de ce langage plus précis pour avoir toujours présent à l'esprit, que les hommes eux-mêmes sont la cause de ce qui ce fait en bien ou en mal dans la vie, et des améliorations qu'on attend de l'avenir, et pour faire comprendre en même temps, que chacun doit coopérer pour sa part à la réalisation du bien qui est encore futur.

Nous voyons ainsi, que le temps est donné par le changement, et que le changement est une nécessité de tout être vivant borné et fini. On parle quelquefois

de l'homme ou plutôt de l'esprit, en le considérant comme affranchi des conditions du temps et de l'espace. Mais si l'esprit est individuel et borné, s'il passe dans ses pensées, dans ses sentimens et dans ses déterminations volontaires d'un état à un autre, si enfin il ne reste pas fixé dans l'immobilité d'un même état, le temps restera toujours en lui comme la forme qui enchaîne toutes les phases successives de son développement. Toutefois il y a aussi une grande vérité dans l'hypothèse, qui place ainsi l'esprit hors des conditions, qui dominent son développement actuel, quoique sans doute on ne se l'explique pas dans le sens où je vais le faire. Tout esprit est pour le fond de son être *au dessus* et *en dehors* du temps, parce qu'il est au dessus et en dehors de tout changement; chaque esprit subit, il est vrai, continuellement des changemens intérieurs, causés en partie par lui-même, en partie par des influences extérieures, mais *l'être*, la *substance* de l'esprit ne changent point, l'esprit reste toujours le même, identique, moi je ne deviendrais jamais toi, lui etc. Il y a donc en nous un principe placé en dehors du changement et, par suite, du temps. De plus, les changemens que nous subissons sortent du fond de notre être, et notre être ne se trouve pas épuisé par là; nous savons et nous sentons à chaque moment, qu'il nous reste encore beaucoup à développer de notre essence; nous avons tous les dispositions d'un être raisonnable, mais elles sont en nous tous développées d'une manière différente et jamais complétement. Nous ne réalisons donc de notre essence, à chaque moment, qu'une partie, qui passe alors dans le temps. Mais notre essence générale, permanente, est au dessus et

en dehors du temps, et par cette raison nous l'appellons éternelle. Éternel n'est donc pas ce qui dure dans l'infinité du temps; l'éternité est génériquement distincte du temps, parce qu'elle est au dessus et en dehors du temps; et si, comme on ne peut le nier, elle se manifeste aussi dans l'infinité du temps, c'est parceque elle est la cause de la durée. Ainsi chaque esprit porte déjà son avenir en lui dans le fond même de son essence; le présent est gros de l'avenir comme disait Leibnitz; mais en même temps il faut dire aussi, quoiqu'habituellement la conscience n'y arrête pas son attention, que tout ce que l'homme à déjà manifesté de pensées, de sentimens ou de volontés, est et reste en lui, que son passé n'est pas moins en lui que son avenir, que le passé et l'avenir ne forment qu'un seul présent éternel, enchainé dans le temps par l'existence permanente de l'esprit. C'est à la métaphysique, à developper cette vérité et à l'appuyer par des raisons encore plus élevées; mais déjà elle peut être comprise par la voie de l'analyse. En effet nous possédons tous la mémoire et, en elle, le temoignage irrécusable de ce fait, savoir que ce que nous avons developpé en nous, existe encore en nous et qu'il se représente encore volontairement et involontairement à notre conscience. La faculté de se souvenir est actuellement pour nous dans un état bien restreint sans doute, mais c'est une question, importante à résoudre pour bien connaître la vie de l'esprit, que d'examiner si le cadre de la mémoire ne pourrait pas être elargi, soit pendant cette vie même, comme cela paraît avoir lieu dans le somnambulisme clairvoyant, soit après la mort; si enfin il n'est pas donné à l'homme de pouvoir un jour se com-

prendre, se recueillir pour ainsi dire dans l'unité de son développement le plus étendu. Je ne fais ici que soulever cette question, sa solution affirmative dépend nécessairement de l'existence et de la permanence extratemporelles de notre essence, considérée soit dans la partie que nous avons déjà développée, soit dans celle qui nous reste à développer dans l'avenir.

Nous voyons ainsi, que nous n'existons dans le temps qu'au tant, que nous changeons, et qu'il y a un fond permanent en nous, qui ne change pas. L'esprit en lui même est au dessus du changement. De plus les facultés, qui sont la source de tous nos actes, contiennent toujours plus que leur activité n'a réalisé. L'esprit est donc, pour le fond de son *être* et pour ses *facultés*, en dehors du temps, et il est inexact de dire, qu'il est dans le temps; au contraire le temps est *en lui* dans la mésure des changemens qui s'opèrent en lui, et comme les changemens sont produits même par l'esprit qui en est la cause, l'esprit est aussi la cause de son temps, qui dépend de son changement. Ainsi, loin que l'esprit dépende du temps, le temps dépend de lui, et comme il est impossible qu'il soit produit par le temps, il ne peut pas non plus périr *dans* le temps. L'Esprit, et chaque esprit en particulier, existe éternellement; il porte toujours avec soi cette éternité qui est le veritable ciel dans lequel l'homme doit s'élever par la conscience, dans lequel il existe et qu'il ne peut jamais perdre, mais dont il ne peut attendre la pleine jouissance qu'en descendant profondement dans son être intime, placé au dessus et en dehors du changement et du temps.

Telle est la théorie succincte du temps, dans les rap-

ports sous lesquels elle peut être traitée psychologiquement, dans l'analyse de l'esprit (1).

Après avoir considéré le *changement* et la succession dans la vie de l'esprit, nous avons en dernier lieu à constater la *continuité* et la conservation de la vie intellectuelle, qui se manifeste par la faculté de la *mémoire*. Si le changement avec le temps existait seul en nous, tout ce que nous faisons successivement, se perdrait pour toujours; mais la mémoire est là, pour tout conserver. L'éternité, le temps et la mémoire sont ainsi trois qualités fondamentales de l'esprit, intimement liées entre elles et qui se rapportent l'une à l'autre.

La mémoire est ordinairement considérée comme appartenant exclusivement à la faculté de penser; mais quoique la pensée soit particulièrement active dans le souvenir, la mémoire s'étend cependant sur toute la vie intellectuelle, sur les pensées comme sur sur les sentimens et sur les actes de la volonté. C'est par cette raison que nous parlerons de la mémoire ici où nous traitons de l'essence de l'esprit en général.

Nous allons donc considérer en détail la *mémoire*. C'est par elle que l'esprit se manifeste dans sa totalité et dans sa continuité, et que sa vie, loin d'être brisée en actes isolés et passagers, forme une série non interrompue d'actes enchaînés. Sans la mémoire nous mourrions pour ainsi dire à chaque moment, puisque toute notre vie précédente périrait pour toujours;

(1) La théorie de l'espace ne peut pas être traitée ici L'espace est une réalité bien inférieure au temps. L'espace existe particulièrement dans la nature, il ne se manifeste dans l'esprit que par l'imagination. C'est donc lorsque nous traiterons de cette faculté, que nous émettrons quelques idées sur l'espace. La théorie psychologique du temps se trouvera complétée par la déduction méthaphysique donnée dans la 12me leçon.

mais la mémoire, qui lie le passé au présent, constitue la vraie tradition de notre vie. Par elle notre être nous appartient dans toutes ses manifestations; notre développement passé, operé *par* nous, continue à vivre *pour* nous. Nous nous approprions tout par nos pensées, nos sentimens et nos volontés, et le fond de cette propriété intellectuelle, tout en s'augmentant continuellement, demeure en nous où il forme la base du développement qui reste encore à accomplir. Sans la mémoire nous serions incapables de créer une science quelconque. Nous ne pourrions pas unir par un lien les idées que nous avons successivement acquises sur un ensemble d'objets; et sans la mémoire nul rapport ne serait possible entre les hommes, aucune obligation contractée ne pourrait être exécutés, aucun attachement ne pourrait se former, il n'y aurait plus que l'instinct du moment, tendant à une satisfaction immédiate. C'est donc par une heureuse allégorie que la mythologie grecque nous présente les muses comme filles de la mémoire, et en effet, sans elle, l'homme ne pourrait cultiver ni la science ni les vertus morales. La mémoire étant le lien entre notre vie précédente et notre vie actuelle, et le témoignage irrécusable que tout ce que notre esprit a développé en pensées et en sentimens, reste en nous, que nous sommes encore réellement tout ce que nous avons accompli pendant notre vie passée; nous devons en conclure, que l'esprit renferme en lui un monde tout entier de pensées et de sentimens, de la même manière, que la nature contient mille objets, mille propriétés dans des combinaisons différentes. On demande souvent ce que c'est que l'esprit; la reponse n'est pas difficile; il

est et les pensées et les sentimens qu'il a déjà développés dans le passé, ceux, qu'il a actuellement, et ceux, qu'il développera encore à l'avenir, qu'il possède déjà virtuellement dans son être. Les pensées et les sentimens constituent la substance, la *matière spirituelle*, substance qui demeure, il est vrai, enfoncée dans les formes que lui a imposées notre activité. L'existence de la mémoire est ainsi la preuve, que l'esprit est un véritable monde en petit, inétendu, incorporel, mais qui dans sa spiritualité ne manque pas de réalité. Ce monde spirituel est même régi par des lois fondamentales, *analogues* à celles qui dominent le monde naturel extérieur, avec la seule différence, que ces lois se manifestent dans l'esprit sous le caractère de la liberté, tandis qu'elles se montrent dans la nature sous celui de la nécessité. Ces lois fondamentales sont les lois connues de l'attraction et de l'affinité, d'après lesquelles tous les objets dans la nature sont en rapports plus ou moins intimes dans des degrés divers. Or ces mêmes lois régissent notre monde spirituel, c'est-à-dire nos pensées et nos sentimens; car de même que l'aimant attire le fer à travers mille objets interposés, sans y avoir égard; comme l'aiguille aimantée sait découvrir le pôle au milieu de la mer; de même une pensée attire immédiatement une autre pensée avec laquelle elle est en affinité, à travers des milliers d'idées intermédiaires. Ainsi ce que l'attraction et l'affinité sont dans la nature, l'association des idées l'est dans l'esprit (1). Qu'on se garde bien toutefois de la prendre pour une association mécanique.

(1) Cette réduction des lois de la mémoire à une loi plus générale, qui domine aussi, quoique sous un caractère différent, le monde physique, est, autant que je sache,

Il faut au contraire la considérer comme une attraction et une affinité intellectuelle actives. Il ne faut donc pas regarder la mémoire comme un dépôt passif, comme un pur réceptacle de ce qui s'est passé dans notre vie ; rien en nous n'est en stagnation, notre vie passée est encore vivante sous notre vie actuelle et elle reparait aussitôt, qu'une pensée, dont nous nous occupons, appelle à elle des pensées analogues qui appartiennent à notre passé. Il y a ainsi dans l'esprit un champ très étendu, qu'il a lui même créé et cultivé, qu'il a semé de ses pensées, de ses sentimens et de ses volontés et dont il recueille à chaque moment les impérissables fruits.

Notre mémoire participe de plus au caractère qui domine toute notre vie spirituelle ; quoique soumise à des lois fondamentales, elle n'est pas moins accessible à la liberté. Nous pouvons nous reporter avec liberté à telle ou telle époque de votre vie, à telle ou telle pensée, déterminée d'avance ; nous pouvons nous proposer pour objet, de nous rappeler ce que nous avons fait pendant une certaine période, déterminer des intervalles plus ou moins longs, choisir un objet et concentrer sur lui tous les souvenirs semblables, fixer l'ordre que nous voulons suivre dans nos souvenirs, soit qu'il nous plaise de commencer par les faits les plus rapprochés du moment présent, soit par les plus éloignés. Cette liberté paraît être un des caractères principaux qui distingue la mémoire des hommes de celle des animaux. Aristote avait déja remarqué, que les animanx

nouvelle ; mais je la regarde comme très importante, parce qu'elle est une nouvelle preuve de l'analogie et du parallélisme qui existent entre le monde spirituel et le monde physique.

possèdent la mémoire, mais pas la mémoire libre. Chez les animaux en effet une sensation ne se réveille que lorsqu'un objet correspondant se présente aux sens; c'est ainsi qu'ils reconnaissent leur maître, mais ce souvenir n'est pas libre, comme il peut l'être chez l'homme. La liberté est donc un caractère distinctif, qui domine aussi cette sphère de la vie intellectuelle.

Après avoir déterminé le point de vue général, sous lequel la mémoire doit être considerée, nous avons encore à fixer les lois particulières, d'après lesquelles elle est mise en activité.

Comme la mémoire se rapporte à tous nos *actes* spirituels, soit de la pensée, soit du sentiment, soit de la volonté, et comme chaque acte entre d'autant plus intimement dans notre être, que la force de volonté et l'énergie, qui l'ont produit, ont été plus grandes, nous nous rappelerons aussi plus facilement ceux de nos actes, qui ont été ainsi plus fortement empreints de notre personnalité. Mais outre cette condition générale du souvenir, il y a deux lois particulières, qui se partagent tous les modes de sa manifestation.

La *première* loi consiste en ce que les états intellectuels, *semblables* entre eux, se lient facilement par le souvenir, fussent-ils du reste séparés par les plus longues distances du temps. C'est ainsi que nous ne nous rappelons immédiatement que ce qui a quelque rapport avec l'état présent de notre esprit, c'est-à-dire avec nos désirs, nos pensées, nos sentimens actuels.

Pour nous rappeler un état éloigné de notre vie qui n'est pas en liaison directe avec notre disposition actuelle, il faut que nous nous rappelions d'abord les états intermédiaires, qui établissent le lien entre le

passé et le présent. C'est ainsi, qu'un juge éveille dans un témoin le souvenir d'un fait, qu'il ne se rappelle plus immédiatement, par les circonstances qui l'ont accompagné, et qui souvent ont plus interessé le témoin que le fait principal lui-même, celui dont il s'agit. C'est encore à cause de cette loi, que le vieillard se rappelle plus facilement les actes de son enfance, que ceux de son âge virile, parce que la vieillesse est une sorte d'enfance. Par la même raison, des états, qui se fondent sur des rapports tout opposés, ne sont pas liés par le souvenir. Ainsi l'aliénation mentale, le somnambulisme, le magnetisme vital, le sommeil profond, étant des états tout opposés à l'état de veille ordinaire, sont inaccessibles à la mémoire de l'homme, quand il est sorti de ces états. Quant au sommeil profond, on prétend ordinairement, que nous ne nous en rappelons rien, par la simple raison que nous n'avons rien fait, rien pensé dans cet état. Nous avons refuté ailleurs cette opinion ; ici nous voyons la loi, qui empêche, que ce souvenir n'ait lieu.

Cette loi de la mémoire, qui se fond sur l'analogie de deux états intellectuels, peut être appelée la *loi subjective* ou personnelle, parce qu'elle a sa raison dans les modes d'être de notre personnalité.

La *seconde* loi est une *loi objective*, parce qu'elle se fonde sur la liaison directe des actes mêmes, des idées ou des sentimens qui sont *l'objet* de cette mémoire. C'est par cette loi, qu'on se rappele, en s'occupant d'un objet, toutes les idées, qu'on a déjà eûes autrefois sur ce même objet. Quand nous étudions une science, et que ce n'est pas pour la première fois que nous nous en occupons, les idées que nous avions déjà acquises au-

paravant, nous reviennent facilement. Il suffit ordinairement, qu'on rappelle à l'intelligence le principe; aussitôt se présentent toutes les conséquences ; et ce souvenir est d'autant plus complet, que la première étude a été faite avec plus de régularité et avec un enchaînement plus sévère dans les pensées. Delà il faut déduire la règle importante, savoir : d'étudier chaque chose avec ordre et enchaînement dans les idées, et de ne pas passer d'un objet ou d'une pensée à une autre, sans les savoir approfondis méthodiquement. C'est de cette manière, qu'on acquiert une science, un essemble d'idées liées, qui reviennent ensuite dans l'ordre, dans lequel elles ont été conçues et dont une seule suffit souvent, pour que nous nous rappelions toutes celles, qui lui étaient systématiquement associées.

Telles sont les *lois générales*, auxquelles sont soumises toutes les manifestations de notre mémoire. Maintenant nous avons encore à considérer *l'application* de cette faculté aux différens genres d'idées et de faits, que présente la vie de l'homme.

La mémoire s'étend à tout ce qui peut être conçu, senti et voulu par l'homme, à toutes les connaissances, à tous les sentimens, à tous les actes de volonté. La mémoire, il est vrai, appartient dans ses opérations à la faculté générale de penser, mais de même que la pensée peut se rapporter à des sentimens, à des resolutions, la mémoire renferme aussi les sentimens et les déterminations de la volonté. Il y a une mémoire du cœur pour les sentimens, comme il y a une mémoire de l'intelligence pour les pensées. Mais quoique la mémoire s'étende en général sur tous les ordres d'idées et de faits, il y a cependant bien peu d'hommes qui soient

doués d'une égale force remémorative pour toutes ces choses. Il y a des hommes, qui ont une heureuse mémoire pour tout ce qui peut être aperçu des sens, sans l'avoir également forte pour les idées générales, abstraites, et ordinairement ceux qui possèdent une vaste mémoire pour les notions philosophiques, n'en ont presque pas pour ce qui est extérieur et sensible. On a distingué à cet egard avec raison la *mémoire sensible* et la *mémoire idéelle*, appelée aussi *métaphysique*. La mémoire sensible peut être à son tour aussi diverse, qu'il y a d'ordres différens d'objets qui se présentent aux sens. Il y a une mémoire pour les *lieux*, une mémoire pour le *temps*, pour les *formes*, pour les *couleurs*, pour les *sons* de la musique. La mémoire idéelle ou métaphysique se rapporte aux faits de notre conscience intime, aux principes des sciences, et aux idées, qui en découlent; elle saisit les choses par les rapports de cause à effet, de principe et de conséquence. Cette mémoire est essentiellement une mémoire de la nature intime des choses, du fond de leur être, indépendant des formes extérieures, tandis que la mémoire sensible est plutôt la mémoire des formes, des signes, des mots par lesquels le fond d'une chose est exprimé. Il y a des hommes, qui apprennent facilement par cœur les mots, sans en comprendre le sens, comme les Indiens de l'Amérique peuvent repéter les discours fort étendus des missionaires, sans changer ou omettre une seule phrase. Cette distinction entre la mémoire sensible et idéelle paraît être encore fondée sur la distinction de l'esprit et du corps; la première paraît être *dépendante* des organes du corps, et elle souffre plus ou moins avec

ces organes dans les maladies qui les attaquent, tandis que la mémoire idéelle en est *indépendante* et existe même lorsque l'homme ne peut retrouver les signes, pour exprimer ses idées; fait qui atteste de plus, que les idées sont antérieures aux signes du langage, par lesquels elles sont exprimées.

Telles sont les explications que j'avais à donner sur la mémoire; mais les lois générales, qui régissent ses opérations et qui constituent la vraie base de l'art mnémonique (1) sont en même temps les lois qui rè-

(1) Wagner, dans ses fragmens d'Anthropologie (Beitraege etc.) raconte, que la comtesse de B. dans les fortes convulsions, perdait la mémoire sensible si complétement qu'elle ne se rappelait pas les mots, soit pour faire connaître des choses extérieurs, soit pour exprimer des sentimens intérieurs. Le même auteur raconte, qu'un Livonien perdait également la mémoire sensible par la maladie, tout en conservant parfaitement la conscience propre. Ces deux exemples prouvent, que la pensée existe avant l'expression, comme elle peut exister sans elle, et que les idées ne se réduisent pas aux signes, comme l'école de Condillac l'avait prétendu. Mais un exemple encore plus remarquable est celui, que raconte Mauchart dans le « nouveau répertoire pour la psychologie expérimentale, 1 vol. » Un homme frappé d'apoplexie parut avoir perdu la faculté du langage si totalement, qu'il dût exprimer tout ce qu'il désirait par des signes, n'ayant pas appris à écrire. Comme sa famille comprenait d'abord très peu ces signes et comme il en résultait pour lui une gêne continuelle, il se donna beaucoup de peine pour parler; il ne balbutiait toutefois que des sons inarticulés. Cependant bientôt il recommenca à lire, matin et soir, sa prière dans un livre hautement, d'une manière parfaitement comprehensible et sans s'arrêter, comme si sa faculté de langage n'avait point souffert. La première fois, que cela eut lieu, sa famille s'en rejouit, croyant qu'il avait reconquis l'usage du langage et on s'attendait à l'entendre parler aussi pendant la journée, mais il s'en tenait alors à ses signes usuels, et quelques efforts qu'il fit pour parler, il ne reussit point. De cette manière il continua ses prières le matin et le soir; et jusqu'à sa mort il resta dans cet état, pouvant bien lire haut et de manière à se faire comprendre, mais sans pouvoire formuler de soi même et sportanément un seul mot. »

Cet homme avait certainement la conscience de lui même, puisqu'il comprenaît les autres et se faisait comprendre par des gestes; mais il avait perdu la faculté de formuler spontanément sa pensée par des mots. L'explication de ce cas se trouve dans la distinction que existe entre la mémoire idéelle et la mémoire sensible. Cet homme avait perdu par l'attaque d'apoplexie la faculté d'exprimer spontanément ses idées par les signes du langage. Il se rappelait seulement ces signes, en les voyant extérieurement écrits, et ne pouvait les trouver sans cet intermédiaire.

2 L'art mnémonique ordinaire repose sur des procédés intellectuels inférieurs, d'après lesquels on choisit rbritrairément certaines signes auxquels on attache certai-

glent le fait du *pressentiment* ou de la *prévision ;* car comme ce que nous avons été, est encore en nous, à l'état de mémoire, de même ce que nous serons et ferons un jour, existe déjà à l'état de pressentiment. L'homme se souvient et pressent continuellement, il étend son intelligence dans l'avenir comme dans le passé. C'est ainsi que, lorsque nous commencons à réfléchir méthodiquant sur un sujet scientifique, nous ne nous rappelons pas seulement des idées semblables, dont nous pourrons nous servir actuellement, mais nous prévoyons aussi les idées, qui compléteront notre connaissance, d'abord vaguement, et comme à travers des ombres, ensuite plus clairement, jusqu'à ce que nous soyons arrivés, dans notre développement méthodique, à préciser nettement l'idée que nous avions déjà entrevue. Ainsi une pensée présente attire les pensées déjà conçues dans le passé, comme elle exerce une attraction sur celles qui sont encore dans l'avenir. C'est par cette double attraction que la science, comme la vie intellectuelle de l'homme en général, se trouve en progrès; la mémoire et la prévision doivent être associées par l'intermediaire de l'activité présente, pour que l'homme puisse se perfectionner dans toutes les branches de son activité intellectuelle.

nes séries de pensées. Cet art, developpé dans plusieurs ouvrages, par Raymond Lulle, par Jordano Bruno dans son *ars mémoriae*, par Kaestner dans sa Mnémoniqee etc., n'est pas absolument sans utilité, mais cette utilité est restreinte; le point principal est toujours, de pénétrer dans la nature d'une chose et de concevoir tous les objets dans leur ordre et dans leur enchaînement naturels.

HUITIÈME LEÇON.

De la faculté de penser et de connaître en général, et de la connaissance sensible en particulier.

Après avoir approfondi l'esprit dans ses propriétés et ses facultés fondamentales, déterminé la rélation, qui existe entre ses facultés et son activité, entre son essence éternelle et sa manifestation dans le temps, et après avoir enfin constaté sa continuité d'être dans l'existence de la mémoire, nous abordons aujourd'hui la *théorie de l'une des faculés principales*, de la *faculté de penser et de connaître* (1), parce que la connaissance de cette faculté est pour le but que nous nous proposons la plus importante, étant l'instrument et le moyen, par lesquels nous acquerons toutes les autres connaissences.

D'abord nous considérerons la faculté de penser et de connaître en général et en elle-même, ensuite nous l'envisagerons dans ses différens degrés d'application, qui correspondent aux différens ordres des choses, auxquelles se rapporte son action.

Qu'est ce donc que la pensée et la connaissance? La pensée ne doit pas être confondue avec la connaissance; celle-ci exprime toujours un *état* de l'esprit,

(1) Dans un traité complet de Psychologie, les deux autres facultés, le sentiment et la volonté, doivent être également considérées dans toutes leurs manifestations principales: mais dans ce Cours je devais me borner à l'exposition de la faculté de penser, faculté la plus importante pour la science.

état dans lequel il se trouve en un certain rapport avec l'objet, qu'il connaît. La connaissance peut être définie : *la présence d'une chose quelconque dans la conscience de l'esprit ;* mais la pensée n'exprime pas un semblable rapport, elle n'est que *l'acte* dirigé dans le but de produire l'état de connaissance ; car en pensant à un objet, nous ne le connaissons pas encore, nous voulons seulement le connaître en continuant à porter sur lui notre pensée. La pensée est en général l'activité de l'esprit instituée pour produire la connaissance, et cette activité se manifeste dans toutes les espèces et dans tous les degrés de la connaisance. Elle est active dans la connaissance sensible, car quoique nous la produisions en partie par nos organes sensitifs, il faut cependant, que nous dirigions notre attention sur ce qui tombe sous nos sens ; car sans cette attentin préliminaire, qui est un effort de la pensée, nous n'apercevrions rien d'une manière distincte de ce qui existe et se passe autour de nous. Il faut donc bien distinguer la pensée de la sensation pure, dont les organes sont l'intermédiaire. Aussitôt que nous apercevons la sensation, la pensée est déjà entrée en activité. Quand on parle de la connaissance sensible, on se sert souvent des mots d'intuition et de représentation en les distinguant de la pensée, mais la pensée est active dans toutes les opérations qui ont pour but la connaissance, nous n'avons une intuition ou une représentation des choses que parce que l'activité de la pensée a précédé l'aperception.

Penser est une *opération* permanente de l'esprit. Nous pensons continuellement, soit que nous le voulions soit que nous ne le voulions pas ; il n'est pas en

notre pouvoir, de penser ou de ne pas penser. Les directions particulières, données à notre pensée vers tel ou tel objet, dépendent seules de notre liberté. C'est donc pour l'esprit une nécessité que de penser. De plus, nous n'avons pas conscience du commencement de notre pensée. Autant que nous nous souvenons, nous nous saisissons comme ayant toujours pensé.

Quand nous regardons au *contenu* de la pensée, nous trouvons, que nous devons toujours penser quelque chose, et que nous ne pouvons jamais être sans rien penser. Notre pensée n'est donc pas vide, elle renferme toujours quelque objet. Nous pouvons bien réfléchir sur notre pensée même, mais la pensée est aussi quelque chose, étant une activité essentielle de l'esprit. Il n'y a donc pas de pensée pure, comme on dit, sans contenu, sans un objet déterminé. La pensée est une activité, une fonction de l'esprit, toujours dirigée vers une chose quelconque.

En considérant la pensée par rapport à la connaissance, on trouve ce fait remarquable, savoir : que chaque pensée particulière présuppose déjà une connaissance et un savoir antérieurs dans l'esprit. Car quand on ne sait absolument rien d'un objet, on ne peut même se préposer pour but d'y réfléchir. Le géomètre ne pourrait s'occuper des divers problèmes, qui ont rapport à la science de l'espace, s'il n'avait pas la pensée générale de l'espace. Ainsi donc, la pensée est d'un côté dirigée pour produire une connaissance, mais de l'autre elle présuppose déjà une connaissance; la pensée a donc pour objet le développement de la connaissance, déjà généralement donnée dans la conscience de l'esprit.

Quant à la conscience, elle est un *état* permanent de l'esprit; nous connaissons toujours quelque chose, et nous ne nous trouvons jamais sans connaître quelque objet; chacun possède à tout instant la connaissance de soi-même; cette conscience propre accompagne même toute notre connaissance; chacun reconnaît des objets extérieurs et sait qu'il existe d'autres hommes, ses semblables. Nous n'avons pas non plus le souvenir d'un commencement de notre connaissance.

Mais *qu'est ce que connaître?* En quoi consiste la connaissance? La connaissance n'est pas un être, subsistant en soi, elle est la propriété d'un être, de l'esprit. Or toutes les propriétés d'un être, étant ou des propriétés simples, ou des propriétés de rapport, la connaissance doit appartenir à l'une ou l'autre de ces catégories; mais la connaissance exprime essentiellement un *rapport* entre l'*esprit* qui connaît et *l'objet* qui est conçu; elle n'est donc pas une qualité simple, comme l'unité ou l'identité de l'esprit et comme l'étendue de la nature, elle est une *propriété de rélation.* Mais les rapports entre les êtres sont très différens; il faut donc encore distinguer des autres rapports la rélation, qui caractérise la connaissance, pour savoir en quoi elle consiste.

Dans la connaissance il faut d'abord distinguer trois choses principales: *l'être* qui connaît, l'être ou la *chose* qui est connue, et enfin la *connaissance*, qui contient le *rapport* entre ces deux termes. Ce rapport est d'un genre particulier. Il indique une certaine union des choses avec l'être qui les connaît; car pour connaître un objet, il faut qu'il soit présent dans l'esprit, et cette présence constitue toujours une

certaine union de l'esprit avec l'objet. Mais cette union n'est pas telle, que l'être qui connaît et l'objet connu se pénètrent dans toute leur essence comme dans un procédé chimique. Ce n'est pas non plus une union de sentiment, par laquelle nous saisissons un objet dans sa totalité indistincte. C'est un lien, par lequel l'être apercevant et l'être aperçu sont unis en conservant toutefois toute leur spontanéité, de manière que l'*union de deux spontanéités qui restent cependant distinctes* forme le caractère de la connaissance. C'est ainsi que dans la connaissance ou la conscience, que nous avons de nous-mêmes, nous distinguons nous-même en être, qui connaît, et en être connu; nous nous appercevons comme deux spontanéités qui, malgré leur distinction, sont unies; nous nous représentons à nous-mêmes dans la conscience propre : la connaissance se fond donc en même temps sur une distinction et sur une union, sur une analyse et sur une synthèse quelconque. Dans l'aperception et la connaissance des choses extérieures, nous les mettons en rapport et en union avec nous dans la conscience, et, en même temps, nous les distinguons de nous, pour en avoir une connaissance précise. Ici il s'éleve cette question : comment des choses qui sont distinctes de nous et existent en dehors de nous, les objets de la nature extérieure, par exemple, peuvent-elles être présentes dans notre esprit? cette question a occupé les philosophes de tous les temps, et a donné naissance aux doctrines les plus différentes, notamment à l'idéalisme sceptique, qui nie la réalité du monde extérieur; mais cette question doit être traitée dans la métaphysique, elle n'est pas du domaine de la psychologie.

Après avoir recherché en général ce que c'est que penser et connaître, il faut considérer encore plus en détail les fonctions et les opérations particulières de cette faculté. D'abord il faut examiner les *fonctions* de la pensée même comme *l'attention*, la *perception* et la *détermination*; ensuite considérer la pensée en tant qu'elle est déterminée par *l'objet* qui doit être connu. Par là nous arriverons à connaître les *opérations* de l'esprit appelées ainsi de l'œvre qu'elles ont à accomplir. Les opérations de la pensée sont : *comprendre*, *juger* et *conclure*.

En considérant d'abord les fonctions principales de la pensée, la première que nous découvrons est *l'attention*. Nous nous trouvons toujours dirigeant notre pensée vers quelque chose, soit au dedans soit au dehors de nous, et, pour apercevoir un objet quelconque, il faut que l'esprit y porte son attention, mot qui exprime une véritable tension intellectuelle. Sans cette attention préalable les affections les plus fortes, éprouvées par nos organes sensitifs, restent inaperçues; fait qui a lieu toutes les fois que nous sommes adonnés à une profonde méditation intérieure.

La seconde fonction de la pensée est la *perception*, nommée *apperception* quand elle s'applique à l'esprit lui même. Il ne suffit pas, en effet, d'être attentif à un objet, il faut que nous le saisissions, que nous l'apercevions pour le connaître. L'intelligence des hommes par rapport à cette fonction est très différente. Il y en a qui saisissent ou perçoivent promptement et facilement l'objet, soumis à leur attention même la moins soutenue, il y en a d'autres, dont la force de perception est beaucoup moindre, malgré l'attention

opiniâtre, qu'ils portent sur un sujet. Il y a donc lieu d'établir une distinction entre *l'attention* et la *perception*. La *perception* doit se conformer à la nature de l'objet qu'on veut connaître, et suivre l'ordre de dérivation dans lequel les choses ou les qualités existent entre elles; elle doit saisir d'abord ce qui est fondamental et descendre ensuite de plus en plus dans les détails.

La troisième fonction de la pensée est la *détermination*. Cette fonction est le résultat de l'union de l'attention et de la perception. Quand nous avons saisi ou aperçu un côté d'un objet, nous portons toujours notre attention vers un autre côté de ce même objet, ou vers un autre objet qui s'y rapporte. C'est cette manière de procéder que nous appelons *déterminer* un objet. On ne doit pas se contenter de la simple attention, ni de la simple perception; il faut déterminer la chose plus en détail, et pour cela combiner continuellement l'attention et la perception l'une avec l'autre. La détermination produit en même temps, d'un côté la distinction, la décomposition, ou l'analyse, et de l'autre, la comparaison, la combinaison ou la synthèse. En effet pour connaître un objet, il faut qu'après l'avoir saisi, nous le distinguions de tous les autres, que nous l'analysions, le décomposions dans ses différentes parties, dans ses propriétés ou qualités distinctes. Il est ensuite nécessaire, que nous le mettions en rapport avec d'autres objets du même genre, et que nous considérions ses qualités extérieures l'une par rapport à l'autre, opérant ainsi la synthèse après avoir fait l'analyse. C'est alors que nous avons déterminé un objet.

Les *opérations* se distinguent des fonctions en ce qu'elles se rapportent à *l'œuvre (opus)* qu'on veut accomplir, au but qu'on veut atteindre par la pensée, but qui consiste dans la connaissance qu'on veut acquérir. Or la connaissance exprimant un rapport entre l'être pensant et un objet quelconque, il ne faut pas seulement considérer l'activité de connaître en tant qu'elle part du *sujet* ou comme fonction, mais aussi en tant qu'elle est determinée par *l'objet*, qu'on veut connaître, et auquel elle se rapporte. Il y a également trois opérations de la pensée, qui sont : *comprendre*, *juger*, et *conclure*. Il est évident que toutes les notions, jugemens et conclusions, quoiqu'ils soient produits par l'activité de l'esprit, doivent cependant, pour être justes, être conformes aux objets auxquels ils se rapportent.

Après avoir remarqué les fonctions et les opérations principales de la pensée, nous devons maintenant la considérer dans les *différens degrés d'application*, qu'elle reçoit, et il importe de constater la part, qu'elle prend à toutes les connaissances que nous tirons, soit du monde extérieur soit du monde intellectuel. La pensée sous ce rapport reçoit quatre applications principales, qui sont autant de degrés de son développement; elle se manifeste 1° comme *perception* dans la sensation extérieure, 2° comme *imagination*, 3° comme *réflexion* et enfin 4° comme *raison*. Ce sont ces quatre manifestations principales de la pensée que nous avons à considérer successivement.

Mais avant d'aborder la théorie de la sensation extérieure et de la connaissance sensible qui constitue le premier degré de la pensée, nous avons d'abord à soulever

une question préliminaire, la *question de l'origine de nos connaissances*. Nous avons à examiner, si nous puisons toute notre connaissance par l'intermédiaire des sens dans le monde extérieur, ou si nous possédons des notions, des idées, qui ne dérivent point de l'expérience; notions innées, comme on dit, et qui sont peut être même la condition nécessaire des connaissances que nous obtenons par les sens. La question de l'origine de notre connaissance est d'une haute importence, non seulement pour la véritable appréciation de l'activité intellectuelle, mais aussi pour la vie morale de l'homme. Personne n'ignore l'influence, que la philosophie du dix-huitième siècle en France a exercée sur la direction des esprits. Cette philosophie, en développant le sensualisme dans ses dernières consequences, detruisait en même temps la base de la morale, en remplacant la notion du devoir par celle de l'intérêt. Il n'y avait pas d'autre moralité possible pour elle; car toute doctrine philosophique, qui ne reconnaît pas de principe général au dessus des individualités finies, des objets extérieurs et des personnes particulières, qui ne s'elève pas à des idées éternelles, en formant à l'aide de ces idées un but général, un idéal pour la vie humaine, mais qui a les yeux toujours fixés sur les données du monde sensible, du temps et de l'espace, doit nécessairement aboutir à une morale sensualiste et matérialiste. Qu'on appele le principe moral, etabli par ce système, interêt bien entendu, bonheur général; tous ces noms, qui déguisent souvent ce qu'il y a de faux en lui pour celui, qui ne pénètre pas profondement dans leur sens, expriment au fond la même chose, le principe égoïste qu'on peut plus ou moins

généraliser, sans doute, mais qu'on ne saurait jamais élever à la dignité de veritable principe de la morale. Qu'on passe en revue tous les systèmes philosophiques sensualistes, à partir de celui d'Épicure jusqu'à celui d'Helvétius, partout on trouvera la même connexité entre le principe sensualiste pour la connaissance et le principe égoïste pour la morale. On a quelquefois émis l'opinion, que ces doctrines, fournissant à la critique des armes à l'aide desquelles on avait détruit la superstition dans les croyances, et donnant aux esprits une direction plus pratique vers la vie réelle, avaient eu au moins cette utilité rélative, de contribuer puissamment à la déstruction des abus dans la société. Cependant quand la critique ne part pas d'une base vraie, quand une direction est donnée aux esprits sans la connaissance du véritable but moral de la vie humaine, quand on remplace la superstition par des erreurs non moins graves, un principe moral mal interpreté par un principe faux, on dépose une semence, qui ne peut porter que de mauvais fruits et on rend extrêmement difficile le retour à des idées plus justes, parce qu'on a accoutumé l'esprit à ne voir que les extrêmes. Il est impossible, de trouver un fondement solide à la société, tant qu'on n'a pas déterminé le but et la destination de l'homme, tant qu'on n'a pas compris l'humanité comme un seul corps, comme un centre, par rapport auquel chaque individu doit ordonner son activité. Mais cette conception ne saurait être saisie, tant qu'on ne s'éleve pas, au dessus de tout ce qui est individuel, jusqu'aux idées générales, éternelles, qui seules expriment l'essence véritable de l'humanité. Comme nous avons

vu, que le temps repose sur l'éternité, de même toute organisation sociale doit se fonder sur des idées éternelles; autrement la base ne sera qu'une sable mouvante qui fera écrouler tout édifice, qu'on tentera d'y construire. Je ferai encore une autre observation qui concerne la question de la liberté ou du libre arbitre Je prétends que l'homme, s'il n'a pas d'autres notions, que les notions empruntées au temps et à l'espace, doit se résigner à ne pas avoir de liberté. La liberté ne consiste-t-elle pas en effet dans le pouvoir, de commencer immédiatemeut une série nouvelle d'actes, qui n'ont pas leur raison dans les actes qui précèdent? Mais si l'intelligence de l'homme est enchaînée aux notions du temps, si elle doit par conséquent se conformer aux lois de la continuité et de la succession, il lui sera impossible de s'élever au dessus de cet enchaînement nécessaire, et de commencer spontanément un ordre nouveau d'actes et de faits, indépendants de ceux, qui ont précédé. Cette spontanéité, cet élan supérieur n'est possible que dans le cas, où l'esprit porte en lui des idées, qui ne sont pas puisées ni par conséquent soumises à la succession inévitable des parties du temps.

On voit de cette manière que le pouvoir inhérent à l'esprit, de s'élever au dessus des notions du temps et de l'espace, et de connaître des idées éternelles, est la condition rigoureusement essentielle de la vie morale et sociale de l'homme, parce que ces idées seules peuvent fournir les principes supérieurs à l'égoïsme, et garantir à la société les lois d'une organisation durable.

En abordant maintenant la question de la connais-

sance sensible. Vous devez vous rappeler, qu'il y a ici deux systèmes en présence, qui tirent leur origine de la manière différente, dont ils interprètent la fonction des sens. La théorie sensualiste soutient, que nous obtenons une connaissance véritable du monde extérieur par les sens, et que cette connaissance est la donnée première dont le reste de nos idées n'est qu'une transformation. Le système idéaliste au contraire prétend, que nous n'acquérons aucune connaissance du monde extérieur par les sens, parce que, en ne voyant et en ne sentant pas les objets extérieurs en eux-mêmes, nous apercevons uniquement des modifications dans nos organes, qui ne nous peuvent donner aucune certitude, ni sur leur conformité avec les objets mêmes ni sur l'existence d'un monde extérieur en général. Ce système établi avec beaucoup de sagacité par Berkeley à été ensuite développé par Fichte, dans la première époque de ses recherches, jusqu'à ses dernières conséquences, d'après lesquelles il considéra le monde extérieur comme une illusion, comme l'effet d'une opération de l'imagination commune à tous les esprits. Il y a encore un troisième système, système intermédiaire, qui, tout en reconnaissant que les sens seuls ne nous donnent point une véritable connaissance des objets extérieurs, n'en tire pourtant pas la conclusion, que ces objets n'existent point, mais cherche à démontrer par des raisons transcendantes que le monde extérieur existe, et que nos sens le réprésentent dans la vérité. Ce système à été celui de Descartes, de Leibnitz et d'autres, et nous le disons d'avance, il sera aussi le notre, quoique nous différions de ces hommes celèbres dans les raisons qui nous font admettre l'existence d'un

monde extérieur conforme à celui que nous présentent nos sens.

La gravité des conséquences, qui résultent de l'une ou de l'autre des théories, que nous avons indiquées, nous impose donc le devoir, de soumettre les sens et la connaissance sensible à une recherche attentive et approfondie. D'abord nous considérerons *les sens en eux-mêmes*, le genre particulier de sensations que nous éprouvrons dans chacun d'eux, et ensuite nous examinerons la *manière*, dont *notre esprit* procède, pour transformer la variété des sensations dans une unité de connaissance (1).

Les sens remplissent une fonction très importante dans la vie humaine ; ils forment le lien par lequel l'homme est en rapport avec la nature. Dans une des leçons précédentes nous avons vu, comment l'homme, placé au centre de la nature et résumant en lui tous les êtres d'une manière harmonique, a été aussi doué pour chaque ordre de faits naturels d'un sens particulier; et de plus, nous avons remarqué, que chez d'homme tous les sens existent dans un équilibre harmonique, tandis que dans les différens ordres d'animaux ils ne se rencontrent en général que d'une manière incomplète, ou, lorsqu'ils s'y trouvent, ils n'y sont pas tous également développés et équilibrés les uns par les autres. Mais l'homme comme être, destiné à présenter en lui la synthèse de la nature, est doué d'un sens pour chaque procédé fondamental de cette nature, et ce sens correspond à un ensemble de phénomènes semblables.

(1) Je suis ici l'exposition, que Krause a donnée dans ses Vérités fondamentales de la science (Grundwahrheiten, etc.), Goettingen, 1828. de la doctrine des sens et de la connaissance sensible, exposition que je regarde comme la plus rigoureuse et la plus exacte qui ait été donnée jusqu'à présent.

Ainsi l'homme a un sens pour le procédé *dynamique* de la nature, procédé le plus général qui se manifé-ste par la cohésion, la gravité et la chaleur. Le sens correspondant dans le corps de l'homme est le *toucher*. Comme le precédé naturel, auquel il se rapporte, ce sens, le plus général de tous, est répandu par les extrémités des nerfs dans la peau et sur toute la surface du corps. L'homme a aussi un sens pour le *procédé chimique* dans lequel la nature révèle la différence et l'affinité des élémens. Le sens qui se rapporte à ce procédé, est le double sens du *goût* et de *l'odorat*. Quoique ces deux organes aient des fonctions diverses, ils n'expriment cependant qu'un seul procédé de la nature, procédé double de lui-même. Un autre de nos sens a pour objet le *mouvement intérieur* des corps, celui par lequel ils expriment leur *vie*. C'est le sens de *l'ouie*, le plus intime de tous et se rapportant aussi au procédé le plus intime et le plus profond de la nature. Enfin homme possède dans la *vue* le sens correspondant au procédé de la *lumière*, dans lequel la nature se voit, se reconnaît pour ainsi dire elle même ; si ce sens n'est pas le plus intime, il est au moins le plus étendu. Ainsi le toucher, le goût, l'odorat, l'ouie et la vue dans leurs organes, la peau, la langue, le nez, l'oreille et l'œil, sont les cinq sens qui correspondent à autant de manifestations principales de la vie de la nature. La division, que je viens d'établir ici pour les procédés de la nature, n'est pas la division ordinaire ; plusieurs philosophes naturalistes en Allemagne ont distingué ces procédés d'une manière différente. C'est ainsi qu'Oken (1) établit un procédé de formation pour le toucher, qui serait le

(1) Histoire nat. (all.), tome 1, p. 268.

sens pour les formes; un procédé chimique pour le goût, un pxocédé électrique opérant l'oxdation des corps pour l'odorat, un procédé magnétique, cause des différens rapports de tension de la matière, pour l'ouie, et enfin le procédée de lumière pour la vue. Oken établit à la suite de cette division plusieures autres analogies très importantes entre les sens et les procédés de la nature. Mais quelque soit la classification qu'on veuille adopter, le fait principal est hors de donte; c'est qu'il n'y a aucun ordre de phénomènes dans la nature, qui ne tombe sous l'observation de quelqu'un des sens de l'homme.

Avant de passer à l'examen de chaque sens en particulier, remarquons d'abord un autre fait très important, à l'égard des organes de sens. L'organe, qui constitue le sens dans sa manifestation visible, est d'une substance homogène à ce qui doit être senti par lui. L'organe du sens et ce qui est senti par lui sont identiques dans leur nature. L'œil, organe de la vue, est lui-même de la lumière organisée, il produit de la lumière de son propre fond : de même l'oreille n'aperçoit pas seulement les vibrations des corps ; composée d'une série d'instrumens élastiques elle est elle-même en continuelle vibration ; le son se figure aussi bien en elle que le font sur les differentes matières les figures dites de Chladni. Dans le nez s'opère une oxidation analogue à celle qui a lieu dans les matières que nous sentons. La langue, dans le goût, opère en vertu d'un procédé chimique, et le toucher n'est qu'une action et une réaction correspondantes à la forme et à la resistance des corps. Oken exprime cette correspondance des organes avec les choses, qui sont senties,

d'une manière très energique en disant que l'œil est un rayon organisé de soleil (1), un petit soleil même, l'oreille un appareil musical, le nez une batterie électrique, la langue avec la salive un laboratoire chimique, la peau une ferme croûte de terre.

Cette corrrspondance entre les sens et les objets est un fait digne de remarque, elle fait voir que toute action dans la nature suppose une réaction analogue ; elle démontre de plus que les organes ne sont pas de pures facultés ou réceptivités, comme on le croit généralement, mais qu'ils agissent eux-mêmes en harmonie avec ce qu'ils reçoivent. L'œil peut produire de lui-même de la lumière, l'oreille des sons, l'odorat des odeurs, la langue des sensations du goût, le toucher des impressions tactiles, sans qu'il y ait d'objets extérieurs qui agissent sur ces organes ; ce fait que l'on ne saurait contester, se manifeste le plus frequémment lorsque les organes sont surexcités ou maladifs. Ainsi les organes sont eux mêmes des forces actives qui viennent à la rencontre de l'activité correspondante des objets qu'ils sont destinés à sentir. Cette vérité que nous remarquons ici dans l'ordre naturel a été déjà soutenu par plusieurs philosophes pour l'ordre spirituel. C'est ainsi que Platon et, après lui, beaucoup d'autres ont prétendu, que l'esprit ne connaissait Dieu que parce qu'il y avait en lui-même un organe spirituel de la divinité, la raison ; et que cette connaissance etait le résultat de l'activité de la raison d'une part et de la divinité de l'autre part. Nous ne nous occupons pas encore de cet ordre d'idées, mais nous ne pouvions pas

(1) Goethe dit aussi :comment l'œil pourrait-il voir le soleil s'il n'était pas lui-même de l'essence du soleil, c'est-à-dire de la lumière.

passer sous silence le fait si important de la correspondance de nos organes avec les objets de la nature et ses procédés, correspondance que les physiologistes ont si peu remarquée jusqu'à présent.

Maintenant nous avons à considérer les cinq sens par rapport aux connaissances, que nous en tirons ; nous avons à constater exactement ce qui est donné *par* les *sens comme tels*, et ce que *l'esprit* doit y apporter de *son propre fonds*, pour interpréter les sensations pures, et fonder sur elles la connaissance des objets extérieurs.

D'abord il faut remarquer, que la pure sensation ou la pure affection des organes de sens ne constitue pas encore l'aperception et la connaissance. Car, lorsque l'on se trouve dans une profonde méditation on ne voit pas, quoique les yeux soit ouverts, on n'entend pas le bruit qui se fait, ou le son qui résonne autour de soi, on ne sent pas l'odeur des fleurs présentes, on ne reçoit l'impression ni du froid ni de la chaleur. Si nos organes sensitifs étaient seulement affectés, il n'y aurait pas d'aperception et de connaissance; pour que ces affections soient aperçues de nous, il faut que l'esprit dirige son attention sur elles. L'affection et la sensation constituent une pure modification des organes; il faut que l'esprit opère un acte de spontanéité par *l'attention*, pour percevoir l'impression qui affecte les sens. Si les sensualistes du siècle passé n'avaient pas méconnu cet acte préalable de l'esprit, ils n'auraient pas confondu la sensation avec la connaissance et réduit l'esprit lui même à une opération organique du corps.

Maintenant nous avons à constater ce que nous

percevons réellement par les sens et ce que nous ne percevons pas, ce qui par conséquent doit venir de notre activité intellectuelle.

Commençons par le *toucher*, qui quoique le sens le plus inférieur et le plus borné, est cependant le sens le plus général par rapport au corps, sur la surface duquel il est répandu. Son exercice est principalement attaché aux extrémités des doigts des mains et des pieds; cependant la langue, en tant qu'enveloppée de la peau, doit être aussi regardée comme un instrument de ce sens. La langue sent les différences les plus légères à l'extérieur du corps; et elle peut être développée, comme cela se voit chez les Hindous, jusqu'à enfiler avec la coopération des lèvres les perles les plus fines. C'est par la langue que le sens du toucher commence à se développer dans l'homme. C'est probablement en suçant le sein de la mère que l'enfant a conscience pour la première fois du fait du toucher.

Si nous examinons maintenant ce qui est perçu dans ce sens, nous trouvons que c'est une sensation pure et simple. Quand nous sentons une pression, un coup, l'impression de la chaleur ou celle du froid, ce qui arrive par un changement des rapports de cohésion des corps, cette sensation ne contient aucune aperception de l'espace dans l'une ou l'autre de ses trois dimensions, aucune du temps ou du mouvement des corps; nous ne sentons qu'une pression, pression qui n'est qu'un point géométrique sans longueur, largeur ou profondeur; elle ne fournit donc aucune idée de solidité, de matérialité; quoique on admette généralement, que c'est par ce sens que nous apprenons, qu'il existe quelque chose de solide, appelé corps ou ma-

tière (1). Il en est de même des autres sens, que nous allons également considérer sous ce rapport.

Dans l'acte des deux sens suivans : l'*odorat* et le *goût*, intimment liés entre eux par leurs nerfs, nous ne sentons que le procédé chimique tel qu'il a lieu dans les organes mêmes, quoiqu'il y ait dans les corps, qui viennent en contact avec les organes de l'odorat et du goût, une décomposition intérieure correspondante. Mais nous se sentons que notre organe même, ou plutôt les modifications qui s'opérent en lui. Quand nous disons qu'une chose est douce ou qu'elle a une odeur agréable, la langue et le nez ne

(1) A l'appui de ce que j'avance ici, je citerai les recherches faites sur le sens du toucher par Platner, philosophe très distingué, vivant à l'époque où la philosophie de Kant commençait à se répandre en Allemagne. Adversaire de cette philosophie, il chercha à la réfuter dans ses doctrines principales. Le système de Kant avait établi une nonvelle théorie sur le temps et l'espace. Platner, voulant fonder une doctrine sur les mêmes notions par la voie de l'expérience, se livra, pour savoir si un aveugle peut avoir la action de l'espace et des corps par le toucher, à des recherches, dont il rend compte de la manière suivante : Pour ce qui regarde la notion de l'espace ou de l'étendue, l'observation et l'examen qne j'ai faits en vue de cette recherche sur un homme aveugle, et que j'ai continués pendant trois semaines, m'ont convaincu de nouveau, que le sens du toucher n'indique absolument rien de ce qui appartient à l'espace et la localité, que l'aveugle, pour le dire en un mot, n'aperçoit du monde extérieur absolument rien que l'existence de quelque chose qui *agit* et qui est *distinct du sentiment propre*, qui se tient passif ; pour le reste il n'aperçoit que la distinction numérique, dirai-je des impressions ou des choses ? En effet chez l'aveugle le temps remplace l'espace ; proximité ou éloignement n'expriment chez lui autre chose qu'un temps plus ou moins long, ou le nombre plus ou moins grand de sentimens, qu'il éprouve en passant d'un sentiment à un autre. Les aveugles se servent du langage familier aux hommes qui jouissent du sens de la vue, ce qui trompe souvent l'observateur et m'a trompé moi-même au commencement de mes observations ; mais en réalité l'aveugle ne sait absolument rien des choses en tant que placées les unes en dehors des autres, et ce que j'ai surtout très bien remarqué, c'est que si les objets et les parties du corps, qui sont touchées par ces objets, ne faisaient point des impressions différentes sur ses nerfs du toucher, il considérerait tout ce qui se trouve au dehors de lui, comme une et même chose. Dans son propre corps il ne distingue pas la tête et les pieds par la distance, mais seulement et avec une incroyable finesse, par la différence du sentiment, qu'il a de l'une et de l'autre des ces parties à l'aide de la notion du temps. »

Cette précieuse expérience, d'accord avec les observations que chacun peut faire, prouve que nous n'acquérons pas la notion de l'espace par le toucher.

perçoivent que le résultat du procédé chimique intérieur, auquel ces épithètes s'appliquent en réalité; mais quand nous supposons comme causes de ces sensations des corps extérieurs, nous tirons cette conclusion d'une suite de raisonnemens qui va au delà de la sensation, et que l'esprit fait à l'aide de certaines notions préliminaires, comme nous le verrons tout à l'heure.

Les deux sens suivans : l'*ouie* et la *vue* sont les sens supérieurs et portent un caractère plus spirituel, en quelque sorte, exercant sur le développement intellectuel de l'homme une plus grande influence. Quand on veut juger l'importance respective de ces deux sens par rapport à la culture de l'esprit, on ne saurait hésiter à donner la supériorité à l'ouie. C'est par l'ouie que le langage, qui décide de toute la vie intellectuelle, établit nos rapports avec les autres hommes. La langue des signes, telle qu'elle a été développée pour les sourds-muets ne saurait atteindre au degré de culture auquel on arrive par le moyen de la langue parlée. Il est bien plus difficile, de développer l'intelligence d'un enfant né sourd-muet, que celle d'un enfant né aveugle; l'expérience journalière le demontre.

Dans l'*ouie* nous n'entendons que les vibrations de l'os élastique de notre oreille, qui développe en elle-même des sons, quand elle est surexcitée ou malade; souvent, quand le son a été fort, l'oreille continue à bourdonner, quoique les vibrations des objets et de l'atmosphère aient cessé. Ainsi nous sommes bornés dans l'ouie, comme dans les autres sens, à nous-mêmes, nous n'entendons pas les objets, nous n'entendons que les vibrations de notre oreille, qui n'ont aucun rapport avec les dimensions de l'espace.

Mais le sens le plus important pour l'aperception du monde extérieur, est celui de la *vue*. Par lui nous croyons contempler les objets eux-mêmes, comme nous croyons les toucher par le tact. La vue et le tact nous paraissent être les sens, qui nous attestent de la manière la plus certaine l'existence d'êtres en dehors de nous. La vue surtout nous semble révéler un monde aussi étendu que la lumière nous permet de le voir. C'est par cette raison que nous nous arrêterons un peu plus long temps sur l'examen de cet organe.

Le sens de la vue est de tous le plus fin et, comme le procédé, auquel il se rapporte, le plus rapide et le plus étendu. Il peut être appelé le sens cosmique par excellence.

Mais nous n'apercevons pas plus immédiatement les objets extérieurs par ce sens que par les autres, nous ne voyons que les modifications de notre œil et les divers états de la lumière dans la différence quantitative du clair et de l'obscur et la différence qualitative des couleurs; et dans ces différens états de clarté et de couleur nous ne voyons que *l'image* des objets, telle qu'elle se forme sur la rétine, selon l'opinion ordinaire, ou dans le fluide de l'œil, selon quelques physiologistes modernes en Allemagne (1).

Mais toujours est-il dans les deux cas, que nous ne voyons dans l'œil que l'image, dont les rapports d'étendue sont déterminés par les nuances du clair et de l'obscur, et qui n'ayant dans l'espace aucune dimension comparable à l'espace réel qu'elle embrasse, n'ayant d'ailleurs absolument aucune en profondeur,

(1) Ces physiologistes ont remarqué avec raison, que le fluide transparent contenu dans l'œil, est un meilleur miroir que la peau raide de la rétine.

ne saurait nous autoriser à admettre l'existence de véritables corps au dehors de nous. Parmi le grand nombre de phénomènes, qui prouvent, que nous ne voyons pas les choses mêmes, mais seulement les modifications de notre œil, je n'indiquerai que les plus connus.

Il est à remarquer d'abord que les sensations éprouvées par l'œil, dépendent de son état sain ou malade. Dans la jaunisse le malade voit les objets jaunes, et cependant ces objets n'ont point changé de couleur. Un autre phénomène encore plus décisif connu d'ailleurs par tous, a lieu lorsqu'en se mettant en face d'une lumière, la pression de l'un ou l'autre œil fait apercevoir double ou triple le foyer lumineux. Or, on ne peut pas supposer que la lumière elle même soit devenue double ou triple. Il faut donc en conclure, que l'image que nous voyons, se trouve seulement dans l'organe. Quand on connaît la construction de l'œil, on sait aussi la raison anatomique de ce phénomène. Comme l'œil consiste en beaucoup de petits cadres, séparés entre eux par de petites pellicules, très tendres et transparentes, ces petits cadres se séparent, quand on presse l'œil, et on voit alors plusieurs images d'un seul et même objet.

Je n'accumulerai pas d'autres phénomènes quand un seul, qu'on ne saurait expliquer autrement que dans le sens de notre théorie, est suffisant. Mais à l'appui de ce que nous avons établi, je veux encore citer quelques expériences remarquables, faites sur des personnes, nées aveugles, qui avaient perdu la vue bientôt après leur naissance, ainsi que sur d'autres qui n'avaient pas eu l'occasion de développer l'organe

de la vue. Ces expériences sont toutes d'accord sur le point principal, savoir que dans ces cas l'homme nouvellement guéri regarde ce qu'il voit, comme de pures modifications de son organe, et qu'il passe long temps avant qu'il apprenne à rapporter ces images à des objets existants, et à attribuer les diverses qualités qu'il rapporte long temps à un seul et même corps, à autant de choses différentes. L'histoire la plus célèbre est celle de l'aveugle, qui fut operé 1727 par le chirurgien anglais Cheselden. Elle se trouve consignée dans les *Philosophical Transactions* de l'année 1728. Voltaire et Diderot l'ont fait connaître en France. Quoique cette histoire soit en général assez connue, j'en citerai, cependant, ici quelques détails : « Ce jeune homme, dit Diderot, à qui cet habile chirurgien abaissa les cataractes, ne distingua de long temps ni grandeurs, ni distances, ni situations, ni même figures. Un objet d'un pouce, mis devant son œil et qui lui cachait une maison, lui paraissait aussi grand que la maison. Il avait tous les objets sur les yeux, et ils lui semblaient appliqués à cet organe comme les objets du tact le sont à la peau Il ne pouvait distinguer ce qu'il avait jugé rond, a l'aide de ses mains, d'avec ce qu'il avait jugé angulaire, ni diserner avec les yeux, si ce qu'il avait senti être en haut ou en bas, était en effet en haut ou en bas. Il parvint, mais ce ne fût pas sans peine à apercevoir que sa maison était plus grande que la chambre, mais nullement à concevoir comment l'œil pouvait lui donner cette idée. Il lui fallut un grand nombre d'expériences réitérées pour s'assurer que la peinture représentait des corps solides, et quand il se fut bien convaincu, à force de regarder les tableaux,

que ce n'étaient point des surfaces seulement, qu'il voyait, il y porta la main et fut bien étonné de ne rencontrer qu'un plan uni et sans aucune saillie ; il demanda alors quel était le trompeur, le sens du toucher ou le sens de la vue. » C'est aussi avec beaucoup de peine, qu'il apprit à reconnaître ses propres organes ; il les avait déjà long temps remarqués dans les reflets, qu'ils opéraient sur ses yeux, avant qu'il eut conçu la pensée, que ces organes lui appartenaient en propre; de même il fut long temps sans s'apercevoir, que certaines images qu'il trouvait dans ses yeux, se rapportaient à des objets, qu'il avait déjà appris à connaître à l'aide du toucher. Il avait un chat, qu'il aimait beaucoup, mais il n'aperçut que fort lentement, que l'image qu'il avait du chat, se rapportait à l'animal qu'il connaissait. Il s'étonnait surtout qu'un objet un et le même, comme le chat, pût se présenter aux yeux sous tant de figures différentes, prenant pour des figures distinctes, les divers positions, dans lesquelles l'animal se trouvait successivement; d'après le raisonnement qu'il s'était accoutumé à faire sur la seule expérience du toucher, un corps ne pouvait avoir qu'une seule figure.

Ainsi ce jeune homme ne parvint qu'après de longues et pénibles expériences à s'orienter dans le monde extérieur ; il lui fallait un exercice continuel de son jugement pour pouvoir s'expliquer l'origine des images des objets extérieurs qu'il avait dans les yeux, et pour les rapporter d'une manière exacte à leurs véritables objets ; et cependant cet aveugle opéré était encore jeune, son imagination encore vive facilitait pour lui l'interprétation de ses différentes sensations. Une

opération et une expérience semblables, faites sur une femme de quarante-six ans par le docteur Wardrop, se trouvent également rapportées dans les *Philosophical Transactions* de l'année 1826, mais, il s'agit d'une femme qui eut à vaincre plus de difficulté encore avant de parvenir à bien interpréter ses organes. Elle avait perdu l'un de ses yeux à l'âge de six mois et avait été plus tard privée de l'autre. Douée de peu d'imagination, il se passa plusieurs jours avant qu'elle sut distinguer les couleurs principales, beaucoup de semaines s'écoulaient avant qu'elle commençât à reconnaître les images des membres de son corps. A la fin du quarante-deuxième jour, lorsqu'elle partit de Londres, elle comprenait encore si peut l'action des yeux, et elle appréciait encore si confusement les distances, qu'elle trébuchait, comme les petits enfans, à chaque pas.

Je citerai pour dernier exemple l'histoire de ce jeune homme mystérieux, Kaspar Hauser, qui fut trouvé exposé sur la grande route de Nüremberg, après avoir été retenu depuis son enfance jusqu'à sa quinzième année dans un sombre cachot(1). Les phenomènes psychologiques les plus curieux se sont manifestés chez lui. Il était encore enfant à l'age de quinze ans. Pour ce qui regarde la question de la connaissance sensible, ce jeune homme, quoique doué de sens très délicats, resta long temps avant de comprendre le jeu de l'organe de la vue. Ce ne fut que long temps après qu'il s'aperçut, que les membres, tels que les mains et les pieds, qu'il voyait, étaient des organes

(1) Qui a été assassiné en 1833 d'une manière inouie, en plein jour, dans le jardin public de la ville de Nüremberg, assassinat dont l'auteur est encore inconnu.



de son propre corps, et ce qui étonnera d'avantage, c'est que lorsqu'il eut découvert, que ces organes étaient inhérents à son corps, il prétendit qu'ils ne lui appartenaient pas et insista pour qu'on l'en débarrassât. Après avoir exercé sa vue dans l'enceinte d'une chambre, il n'en comprenait pas encore la fonction lorsqu'il lui fallait l'interpréter pour de plus grandes distances. Voici ce fait tel qu'il est rapporté par Feuerbach (1), dans la histoire de ce jeune homme. L'auteur dit : Lorsqu'il eut été conduit à la tour de la ville, d'où il pouvait avoir une large vue sur la campagne, je lui demandai, de regarder par la fenètre et de me dire, si le paysage, qui était alors paré de tout l'éclat du printemps, lui plaisait. Mais à peine eut-il jeté un regard de ce côté, qu'il s'écria en se détournant avec horreur; affreux, affreux, ajoutant en indiquant la muraille blanche, là non-affreux. Lorsque je lui rappelai plus tard cette circonstance à une époque, où il savait dèjà mieux parler, il me répondit : « ce que je « voyais alors était affreux. Si je regardais du côté de « la fenètre il me semblait toujours, que des objets « étaient placés tout près devant mes yeux et qu'on y « avait placé tous les divers pinceaux, imprégnés « de blanc, de bleu, de vert, de jaune, de rouge, et « tout cela mêlé ensemble. Je n'y pouvais recon- « naître ni distinguer aucun objet particulier, comme « je les distingue maintenant ; et cette confusion était « affreuse à voir. En même temps je fus saisi d'une « grande anxiété, parce que je croyais, qu'on avait « fermé la fenètre avec ses volets pour m'empêcher de « regarder dehors. Je ne me suis convaincu que bien

(1) Le célèbre criminaliste, président de la cour d'appel en Bavière, mort 1835.

« plus tard par mes promenades dans la campagne, « que ce que j'avais vu, étaient des champs, des « montagnes, des maisons, et que des objets, qui « me paraissaient plus grands que d'autres, étaient « en réalité plus petits. » Ainsi ce jeune homme déjà habitué à interpréter les objets peu éloignés, retrouva son embarras, lorsqu'il dut étendre cette interprétation sur un champ plus vaste et sur des objets plus éloignés.

Tous ces exemples s'accordent donc sur le fait principal, savoir : qu'à l'époque, ou l'homme commence à apprendre à voir, il ne voit que les images qui sont dans les yeux, et n'a nullement l'idée, que ces images se rapportent à des choses extérieures.

Il résulte donc de l'examen que nous avons fait des sens en général, que l'homme n'a aucune aperception directe, immédiate des objets extérieurs, qu'il ne perçoit que les modifications de ses organes, modifications, qui, si d'autres opérations n'avaient pas lieu dans l'esprit, si tout se bornait pour lui à la sensation pure, ne lui fourniraient jamais l'idée d'un monde extérieur.

Mais quelles sont ces opérations, à l'aide desquelles l'esprit parvient à connaître l'existence d'objets extérieurs ? car cette conviction existe et l'on peut prétendre, que les idéalistes sceptiques eux-mêmes, qui ont de si forts argumens pour nier l'existence d'un monde extérieur, trouvent malgré eux cette conviction dans leur conscience.

Les *conditions* pour l'aperception d'un monde extérieur sont fournies par deux facultés intellectuelles, *l'imagination* d'un côté et, de l'autre, la *raison* avec

ses notions fondamentales qui existent avant toute sensation. D'abord il faut, que l'esprit s'aperçoive de sa propre activité, et qu'il porte ensuite, à l'aide de l'idée de causalité le jugement suivant à priori; que tout doit avoir une cause, et que ce qui n'a pas été causé par lui-même doit avoir sa cause en autre chose. En arrivant, à l'aide de ces idées à priori, à distinguer toutes les sensations en sensations qui sont causées par lui-même et en sensations, dont il sait ne pas être l'auteur, il conclut, que ces dernières doivent être causées par des êtres ou des objets extérieurs, et qu'ainsi il y a encore un monde en dehors de lui. Mais cette conclusion ne fournit que la conception générale d'un monde extérieur. Pour apercevoir le monde dans sa variété, il faut, que les différentes sensations soient interprétées simultanément, et par l'imagination et par les idées générales de la raison. C'est l'imagination qui doit réunir les sensations diverses, qui viennent d'un même objet; et il n'y a aucune sensation à laquelle ne se joigne de suite l'imagination; mais elle est surtout active dans celles qui ont le plus de rapport avec les *formes* de l'espace, dans celles du toucher et de la vue; c'est l'imagination, qui portant en elle-même un espace intellectuel, ainsi que cela se montre dans le phénomène du rêve, impose aux sensations les conditions de l'espace dans ses trois dimensions, et celles du mouvement. Les sensations ne nous représentent point l'espace dans sa forme, parce qu'il n'y a ni longueur ni largeur ni profondeur en elles; c'est l'imagination, compagne inévitable de toutes les sensations, qui y joint ces représentations. Le toucher lui-même, comme nous avons vu,

n'indique qu'une pression, qui peut être plus ou moins forte, mais qui n'a aucune dimension et ne représente qu'un mouvement. Ordinairement on ne distingue pas ce que le toucher nous fait sentir immédiatement, et ce que l'imagination ajoute à l'impression. Quand on passe la main d'une manière continue sur toute la longueur du dos, on doit sentir le mouvement ; mais ce n'est pas par le toucher, que cette notion nous parvient, c'est l'imagination qui, unissant les sensations les unes aux autres, et ne faisant de tous les points de la pression qu'une seule ligne, nous fournit d'abord l'idée de l'étendue et ensuite l'idée du mouvement, par l'aperception de la *succession* des actes opérés par la pression sur les différens points. Dans l'exercice du sens de la vue, l'imagination doit également fournir la représentation des dimensions de l'espace, qui n'existent pas dans la sensation de cet organe.

Mais imagination seule ne suffit point à l'interprétation des sens ; sans les idées fondamentales que l'esprit porte primitivement en lui, nous ne saurions acquérir la connaissance d'un objet extérieur. Ces idées sont celles de l'être, de l'attribut ou propriété, de l'unité, de l'identité, du tout et de la partie, du rapport, sourtout du rapport de cause à effet ou l'idée de causalité. Ces idées, appelées catégories, parce que l'esprit les applique à toutes les choses, sont la condition indispensable pour l'aperception du monde extérieur : car pour concevoir, que différentes sensations se rapportent au même objet, il faut que l'esprit possède l'idée de l'Être et de l'identité ; autrement il n'attribuerait point des sensations diverses au même objet ; et l'exemple

de l'aveugle de Cheselden montre, qu'il se passa long temps, avant que le jeune homme conçut la pensée, que les différens aspects, que produisaient les diverses positions du chat, se rapportaient au même animal ; il fallut donc, que ce jeune homme conçut d'abord la pensée générale, qu'un Être, malgré ses *différentes* manifestations peut rester *le même*. Il fallait ensuite, que son esprit distinguât entre un Être subsistant en lui-même et des propriétés ou attributs, qui ne peuvent exister seules, et qui par conséquent présupposent un être auquel elles sont inhérentes. Si intelligence n'apportait pas de son propre fonds ces idées à l'interprétation des données des sens, nous ne nous aviserions jamais, de réunir différentes propriétés et de les attribuer à un seul être. Enfin sans l'idée de rapport, nous ne concevrions jamais de lien entre les choses elles-mêmes, ni entre les choses et les sensations que nous en recevons. C'est surtout l'idée du rapport de causalité, qui nous fait concevoir une action dans les choses et qui nous conduit à une distinction entre notre propre activité et l'activité déployée en dehors de nous, activité qui produit les sensations et nous force par là à admettre l'existence d'un monde extérieur. L'idée de causalité ne vient pas des sens, parce que les sensations, interprétées par l'imagination, ne fournissent que la notion de succession, qui n'est pas celle de causalité. Là notion de cause implique l'idée de détermination, et la détermination, étant un fait intérieur dans les choses, n'est aperçue par aucun sens. L'esprit puise l'idée de cause et de détermination dans sa propre activité intellectuelle, et en distinguant ensuite entre les actes organiques, produits par lui-même et les impressions,

faite sur ses sens, dont il sait ne pas être l'auteur, il arrive à la conception de l'existence d'un monde extérieur. L'idée de l'extérieur est donc une idée de l'esprit, qui ne lui vient pas du dehors, mais qu'il trouve en lui par la distinction de deux causes actives, qui agissent sur ses organes, l'une intérieure, et l'autre par conséquent extérieure.

Telles sont les conditions de l'aperception du monde extérieur, conditions, qui se trouvent dans l'esprit même.

De cet examen de la connaissance sensible nous pouvons tirer la conclusion importante, que l'esprit lui-même est *primitivement actif*, qu'il se trouve par les idées et par l'imagination dans une activité interne, qui *précède* toute sensation et qui est la *condition* nécessaire pour que les sensations puissent être aperçues et interprétées par nous. Les idées générales, que nous venons d'indiquer, ne sont pas tirées du monde extérieur, par cette simple raison, qu'elles sont les conditions nécessaires, pour que l'aperception de ce monde soit possible. Les sensations ne fournissent pour ainsi dire que la matière brute, qui doit être travaillée par l'imagination et les idées générales pour entrer dans l'esprit sous une forme intelligible. L'esprit porte donc en lui tout un monde d'idées, qui loin d'être empruntées au monde extérieur, sont les manifestations nécessaires de la propre essence de l'esprit ; car ces idées lui sont en tout conformes. Être subsistant en lui-même, il a l'idée de l'Être substantiel, doué de propriétés, il a l'idée de propriété, Être un, il a idée de l'unité; force agissante, il a l'idée de causalité. Les idées expriment donc, et sont même l'essence de l'esprit, elles sont les élémens constitutifs dont les différentes combinaisons

forment notre monde intellectuel, de la même manière que les combinaisons variées des élémens naturels forment les différens objets de la nature ; mais de même qu'on ne dit pas que les élémens chimiques sont innés aux choses, parce que les objets sont constitués de ces élémens ; de même il ne faut pas considérer les idées comme innées à l'esprit, parce que l'esprit, en tant qu'actif, est lui-même ces idées ; elles constituent son essence et ne lui sont pas venues par une communication quelconque. Cette manière de concevoir l'esprit détruit ainsi, jusque dans ses principes, toute doctrine, qui ne reconnaît pas l'activité originaire, en vertu de laquelle l'esprit manifeste son essence par les idées primitives.

La doctrine de Locke est fausse, parce que, tout en reconnaissant à l'esprit une faculté propre, elle lui réfuse la possession d'idées primitives. Nous avons déjà vu, qu' une faculté particulière qui ne se montre pas active par des produits particuliers, par les idées, qui en résultent, est une absurdité. Rien n'existe à l'état de pure faculté ; toute faculté est en même temps activité. Si donc l'esprit possède une faculté propre, il possède en même temps une activité originaire, qui se manifeste par des produits primitifs qui pour l'esprit sont les idées. Les doctrines encore plus sensualistes des successeurs de Locke ne méritent pas d'être mentionnées ici ; malgré la prétention qu'elles affectent, d'être basées sur une observation exacte, elles reposent au contraire sur l'examen le plus superficiel, qu'on puisse faire des sens et de la connaissance sensible. Nous avons fait voir, que l'existence des idées et d'une activité originaire de l'esprit est la condition es-

sentielle de l'aperception du monde extérieur. L'esprit se présente ainsi comme un être distinct des sensations, vivant dans un monde intellectuel, qui lui est propre, qui est comme l'atmosphère spirituelle dans laquelle il opère le travail de production et d'assimilation intellectuelle.

Telle est la solution, qu'une observation exacte, et dégagée de tout système préconçu, donne à la question de la connaissance sensible. Vous pouvez maintenant juger, combien sont fortes les raisons, sur lesquelles s'appuie l'idéalisme sceptique pour établir, que nous n'avons pas de connaissance du monde extérieur par les organes de nos sens. La conclusion, qu'il en tire, savoir, qu'il n'existe point de monde matériel, que tout est esprit et monde spirituel, est contraire, il est vrai, à l'observation qui démontre, qu'il y a hors de nous d'autres causes agissantes qui produisent les sensations dans nos organes; toutefois il faut reconnaître que cette observation ne nous assure en aucune manière de la conformité des notions, que nous nous faisons des objets à l'aide des sens, de l'imagination et de la raison, avec la nature des objets mêmes. L'analyse quelqu'exacte que nous puissions la faire, ne nous donne aucune certitude, que les corps soient tels que nos sens nous les présentent; nous ne savons pas, si d'autres êtres avec une imagination différente, si même les autres hommes ne les voyent pas plus grands ou plus petits; une même organisation anatomique des organes sensitifs ne résout pas cette difficulté, parce qu'il s'agit ici de l'imagination, l'une des sources principales de l'interprétation des données des sens, dont on ne saurait constater la nature identique chez tous

les esprits. Les philosophes, qui ont senti la gravité de cette question, ont eu recours à des principes plus élevés, transcendans. Descartes ne croyait pas pouvoir resoudre la question autrement qu'en en appelant à la véracité de Dieu, qui n'a pas voulu, que nous fussions trompés par nos sens; Leibnitz supposait une harmonie préétablie, pour démontrer par là la conformité du monde physique avec le monde intellectuel; et en effet il n'y a pas d'autre moyen de prouver cette conformité des objets aux idées et la nature identique de tous les esprits, que de s'élever au principe premier de toutes les choses, principe d'unité et d'harmonie de tout ce qui existe. La question qui nous occupe ici, est au premier aspect une des plus singulieres, que la philosophie ait soulevée; elle n'existe pas pour l'intelligence vulgaire, qui, ne comprenant pas les doutes qu'on peut élever sur la réalité du monde extérieur et sur sa conformité avec nos idées, regarde ces questions comme de pures rêveries, et renvoie pour toute reponse aux décisions du sens commun. Le sens commun a ses droits; mais la meilleure justice qu'on puisse lui rendre, c'est de le mettre sur la voie, de rechercher les causes et la raison d'un phénomène. Quand on considère cette question dans toutes ses conséquences, elle paraît comme un fait, établi par la providence dans l'ordre téléologique de choses, et comme le moyen le plus sûr, pour élever l'intelligence de l'homme à la cause et à la raison de toutes choses. En effet quand on voit s'écrouler le monde extérieur long temps considéré comme la plus certaine de toutes les réalités, on est refoulé en soi-même, dans le monde de ses pensées, et alors poussé par le besoin irrésistible de découvrir

un principe de certitude pour l'existence du monde extérieur et pour la conformité de nos idées avec lui, on parvient de degré en degré à des connaissances toujours plus élevées, et en cherchant la raison du monde spirituel et naturel, celle de leur organisation correspondante, on est obligé de s'élever au dessus de ces deux sphères et de chercher leur raison commune dans l'Être infini, qui embrasse tout, qui est le lien de tout, qui à établi éternellement l'harmonie entre toutes les choses, entre l'esprit et la nature, entre les idées de l'esprit et les objets de la nature, et qui est aussi la cause de l'unité, de l'harmonie et de la vérité de l'univers.

L'idéalisme sceptique a donc puissement contribué à la recherche du premier principe des choses, et nous aurons l'occasion de montrer dans une des leçons suivantes, que c'est en effet l'idéalisme, qui, en Allemagne, a poussé la philosophie à sortir du domaine fini et à concevoir l'Être infini, Dieu, comme le premier principe de vérité et de certitude pour toutes choses.

NEUVIÈME LEÇON.

De l'imagination, de la réflexion et de la raison.

Messieurs,

Après avoir développé dans la séance précedente la théorie des sens et de la connaissance sensible, nous allons considérer la faculté de penser et de connaître dans ses états plus élevées, où elle se manifeste comme *imagination*, comme *réflexion et* comme *raison*. Nous commencerons ces recherches par *l'imagination*, qui tient le milieu entre la connaissance sensible, et la connaissance purement intellectuelle.

Il n'y a pas de faculté dans l'esprit, dont on ait reconnu plus unanimement l'existence, et qui cependant ait été plus diversement jugée, que l'imagination. Si les poètes la considèrent comme la source de toutes les grandes conceptions de l'art, comme le monde des idées, comme ouvrant un champ libre aux créations de l'esprit, les philosophes en général n'y ont vu que la cause de la plupart des erreurs et des rêveries fanatiques, qui ont repandu le mal dans la société humaine. Jusqu'à présent le veritable caractère de l'imagination a été très peu saisi; on en a ou trop rabaissé, ou trop exalté l'importance. Et de même que son intervention si active dans l'interprétation des données des sens, dont nous avons parlé dans la leçon précédente, a passé

presque inaperçue, de même on s'est également peu occupé de déterminer le caractère de ses fonctions dans la vie intelectuelle de l'homme.

En cherchant maintenant à déterminer la nature de l'imagination, nous ne la considérerons que sous l'aspect, sous lequel elle se montre dans son état ordinaire, sans entrer dans l'examen des phénomènes qu'elle présente dans le rêve, le somnabulisme et la folie, états dont nous avons déjà parlé dans une des leçons précédentes (1). Il s'agit ici, de déterminer le caractère fondamental de l'imagination, qui, une fois saisi, fera comprendre toutes les manifestations particulières de cette faculté.

L'imagination est une faculté de l'esprit; ou plutôt elle est un degré particulier d'application de la faculté fondamentale de penser. Car il y a dans l'imagination un genre particulier de représentations, qui sont produites par l'activité de la pensée. Ces représentations se distinguent cependant de toutes les notions ou idées, formées également par la pensée, en ce que rien dans l'imagination n'existe en *généralité*, en pure abstraction, mais que tout y est *déterminé*, particulier, individuel, revêtu de formes précises. Toute pensée, toute idée générale s'y présente sous une image, sous une tableau plus ou moins détaillé. Mais comment se fait-il que l'imagination puisse être cette faculté de figuration et d'expansion, qui donne à chaque pensée un corps, et reproduit toutes les formes, qu'on remarque dans la nature extérieure; et comment pouvons-nous nous représenter dans l'imagination les objets, et toutes les dimensions, toutes les distances de

(1) Vol 1 p. 248 et suiv.

l'espace, tandis que nos organes sensitifs, comme nous avons vu dans la leçon précédente, ne nous présentent pas l'espace dans toutes ses dimensions. Évidemment l'imagination ne pourrait pas se représenter les choses étendues d'une manière si conforme à la vérité, que nous prenions parfois, comme dans les songes, les créations de notre imagination pour la réalité, si l'imagination n'avait pas un caractère analogue à celui de l'espace, c'est à dire si elle n'était pas une faculté d'extension, si même elle n'avait pas en quelque sorte de l'étendue, malgré sa nature intellectuelle. Or c'est précisement en cela que consiste le caractère fondamental de l'imagination, que nous allons analyser avec plus de details.

On a généralement considéré l'étendue comme une forme incompatible avec l'essence de l'esprit; et quand on entend par l'étendue celle qui se manifeste dans la nature extérieure, on a raison; mais il s'agit précisement de conçevoir une autre *espèce* d'étendue, qui n'est point identique, mais analogue à celle de l'espace, une étendue qui est pour le monde spirituel ce que l'espace est pour la nature. Cette étendue se manifeste d'une manière évidente dans l'imagination, puisque nous pouvons reproduire, les yeux fermés, le même paysage qui a frappé notre vue, et quelquefois avec une vivacité, qui reste à peine en arrière de la réalité. On est même forcé d'aller plus loin et de prétendre, que l'imagination n'est pas seulement la faculté expansive, ayant les formes de l'espace en elle, mais qu'elle est même, quoique idéellement, un monde corporel, représentant les objets revêtus des diverses qualités, sous lesquelles la nature les montre. En en-

visageant cette question superficiellement, comme on l'a fait jusqu'à présent, on dira sans doute, que ce monde corporel n'existe pas dans l'imagination, qui n'en présente qu'une pure reproduction idéelle. Mais il s'agit de déterminer *comment* une pareille reproduction peut avoir lieu; le miroir représente bien les choses, mais d'abord le miroir est une substance matérielle comme les objets, et il faut ensuite que la lumière frappe et le miroir et les choses, pour être ainsi le lien commun qui unit ces deux substances. Or l'imagination nous présente aussi de la lumière dans toutes ses nuances, dans toutes ses couleurs; c'est dans cette lumière que nous voyons des objets corporels de la même manière que dans la nature. Il est donc évident que l'imagination est dans l'esprit une sphère analogue au monde extérieur; elle peut donc être considérée comme le monde étendu, corporel, je dirai même, quelque étrange que puisse paraître l'expression, comme le corps spirituel (1). L'imagination a été parfois considérée comme le lien interposé entre la vie intellectuelle et la vie organique (2), mais elle n'est pas seulement le lien par rapport au corps, elle l'est par rapport à toute la nature. C'est parce que l'esprit est une nature idéelle, un espace idéel, une force d'expansion analogue à l'espace, qu'il peut s'unir à la nature extérieure. Si l'esprit était pensée pure, la nature, telle

(1) Pour ceux qui auront compris ce qui a été dit dans la troisième leçon, p. 183 — 201, 1 vol. sur l'ame du corps, distincte de l'esprit, saisiront ici facilement le profond parallélisme entre l'esprit et le corps. De même qu'il y a un esprit ou une ame pour le corps, il y a aussi un corps pour l'esprit, mais ce corps spirituel est aussi distinct du corps physique, que l'ame du corps ou l'esprit corporel l'est de l'esprit proprement dit.

(2) Maine de Biran: nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, publiées par M. Cousin 1834, p. 132.

qu'elle est, n'existerait pas pour lui ; il pourrait en concevoir la notion abstraite, mais ce serait comme un aveugle qui peut apprendre les lois optiques de la lumière, sans pouvoir s'en faire la moindre représentation; c'est donc par l'imagination que la nature trouve accès dans l'esprit, et c'est par l'imagination, que l'esprit de son côté peut opérer dans la nature, en y réalisant les œuvres d'art, qu'il a imaginées. L'imagination est donc le monde intermédiaire entre l'esprit et la nature, le passage par lequel l'un vient à l'autre.

L'imagination, étant le lien entre l'esprit et la vie organique de l'homme, transmet les influences de l'un à l'autre et exerce par la une grande action sur l'esprit comme sur le corps. C'est ainsi que certaines idées, quand une vive imagination s'en empare, modifient fortement l'état corporel, comme l'hypocondrie, l'hysterie et la folie le prouvent. Les images seules créées par cette faculté ,sont souvent tellement efficaces, qu'elles produisent par elles-mêmes dans le corps des sensations analogues à celles qu'excitent ordinairement les objets, auxquels les images se rapportent; des odeurs, des saveurs, des sons, etc, naissent à la suite d'une vive imagination. Un genre particulier de ces productions spontanées de l'imagination, se rapportant à l'organe de la vue, est connu sous le nom d'hallucinations (1). On cite même des exemples où des maladies ont été contractées à la seule vue d'une maladie semblable, p. e. l'épilepsie, et on connait aussi le moyen employé par Boërhave à l'hôpital d'Harlem sur les enfans, qui tombaient en convulsions

(1) vol. 1, p. 281 et suiv.

à la vue d'autres convulsionnaires. Il est donc hors de doute, que l'imagination exerce une influence positive sur la vie organique du corps et qu'elle peut provoquer des sensations de toute sorte, qui ne sont causées ordinairement que par la présence d'objets extérieurs correspondans.

De l'autre côté l'organisme et les êtres organiques exercent par l'imagination une influence très prononcée sur l'esprit. D'abord certaines plantes, comme les plantes narcotiques, peuvent exciter l'imagination et même provoquer certaines images d'un genre particulier, et cette excitation de l'imagination exerce une influence plus ou moins grande sur l'activité de l'esprit. L'expérience montre encore, que les maladies nerveuses sont souvent accompagnées d'un jeu très vif de l'imagination, et que l'excitation de cette faculté peut même devenir la cause d'un dérangement intellectuel soit momentané, comme dans le délire de la fièvre, soit permanent, comme dans la folie.

Cependant l'imagination ne sert pas seulement de lien et de moyen de communication entre l'esprit et le corps et toute la nature, elle se rapporte aussi à ce qui est purement spirituel, aux idées, aux sentimens, aux volontés. Cette imagination spirituelle se distingue de l'autre espèce d'imagination qui se rapporte aux choses corporelles, quoique toutes deux aient cela de commun, qu'elles présentent toujours les objets soit organiques soit spirituels d'une manière déterminée, jamais sous la forme d'une notion abstraite ou générale. C'est l'imagination spirituelle que le poète exerce, quand il crée des tableaux de vie spirituelle, quand il prête à ses personnes des idées, des sentimens, des

motifs d'action, enfin un caractère déterminé. Mais comme l'imagination est toujours restreinte à ce qui est fini, individuel quelque grand qu'il soit dans son individualité, elle s'efforce en vain, de se représenter l'infini, le temps, l'espace, la nature ou l'être infini. Ceux qui ne distinguent pas la pensée de l'imagination et qui par conséquent ne connaissent pas d'autres conceptions que celles, qu'ils peuvent individualiser ou se représenter dans l'imagination, prétendent que ce qui est infini, ne peut être ni conçu, ni connu; mais l'infini peut être nettement conçu par la *faculté de penser*, seulement l'imagination est dupe de la volonté irréfléchie, quand elle se laisse déterminer par elle, à faire tous ses efforts pour se représenter l'infini: elle doit se borner à ce qui est fini, c'est là le caractère qui la sépare de la pensée.

Nous pouvons donc considérer l'imagination comme la faculté de représenter le monde spirituel et corporel dans leur *individualité finie*, bien entendu, qu'on ne la regarde pas comme une faculté purement abstraite, mais comme étant ce monde corporel et spirituel même d'une manière déterminée.

Après avoir déterminé le *caractère général* de l'imagination, nous avons à la considérer sous les *différens aspects* de son *activité*.

La distinction la plus ordinaire est celle qui divise l'imagination en imagination *reproductive* et *productive*. On est généralement d'accord sur l'imagination reproductive qui consiste à réfléchir, à copier ce qui est donné par le monde extérieur, tandis que son caractère productif, originaire, est très contesté; mais par les raisons, que nous allons développer nous es-

perons mettre ce caractère hors de doute. Les recherches, que nous avons exposées sur la connaissance sensible, sur la manière, dont nons arrivons à l'aperception d'nn monde extérieur, nous ont déjà fait voir, que les organes sensitifs ne donnent la notion de l'espace dans aucune de ses trois dimensions, mais que c'est l'imagination, qui doit venir en aide aux sens, et ajouter aux sensations, qui viennent des objets, la représentation d'étendue, qu'elles n'ont pas en elles-mêmes. Ce seul fait prouve déjà l'existence de formes dans l'imagination, qu'elles n'a pas empruntées du monde extérieur; puisque leur application aux sensations est la condition préalable pour qu'il puisse y avoir une aperception de ce monde. Les formes de l'espace se trouvent donc *primitivement* dans l'imagination et l'application de ces formes aux sensations constitue son activité productive, originaire. Nous voyons ainsi que la reproduction du monde extérieur ne peut pas même se faire sans cette production originaire, qui la précède. Ce sont, il est vrai, seulement les formes de l'espace , qui existent originairement dans l'imagination; les autres qualités des corps : la lumière, la couleur, etc, ne paraissent pas s'y trouver primitivement; car les aveugles, qu'on a observés sous ce rapport, n'avaient aucune notion de lumière ni de couleur, quoique il y ait eu parmi des aveugles des géomètres distingués, comme Saunderson, mais toujours est-il hors de doute, que l'imagination est originairement productive par rapport aux formes et dimensions de l'espace.

On objecte encore contre le caractère productif de l'imagination, que tout ce qui est créé par cette fa-

culté n'est qu'une combinaison différente de forces, qui sont déjà données par l'expérience; que toutes les œuvres d'art ne sont que des combinaisons nouvelles, des perfectionnemens de ce qui a déjà existé auparavant. Certes, je ne prétends pas, que les premiers élémens même, sur la combinaison desquels réposent ces œuvres, soient créés idéellement par l'imagination; exceptées les formes de l'espace, que toutefois l'imagination n'a pas créées, il n'y a rien en elle de primitif sous le rapport d'élémens premiers. Mais nous devons faire observer que nulle part il n'y a de productions, qui soient autre chose que des *combinaisons* diverses d'élémens fondamentaux. Toute la vie de l'univers ne consiste que dans les mélanges divers et dans les changemens des élémens, existant eux-mêmes depuis qu'il y a un monde. La productivité de l'imagination ne peut donc consister que dans *l'originalité de combinaison* des élémens soit spirituels soit materiels, existant de tout temps dans l'esprit et dans la Nature. La combinaison est le seul but de toute activité, et c'est un préjugé trop commun que de rabaisser la combinaison au dessus des élémens combinés. Ces élémens premiers, constituant pour ainsi dire la matière brute pour les œuvres d'art soit spirituel soit matériel, sont indifférens dans l'appréciation de l'œuvre d'art elle-même; c'est dans la combinaison de ces élémens, accessibles à toute le monde, que consiste sa valeur, et c'est dans l'*originalité* de cette combinaison que se montre l'activité *productive* de l'imagination.

Après avoir vu, que l'imagination est originairement productive, et que la production n'est en elle

qu'une fonction secondaire, nous avons encore à remarquer une autre différence qui existe dans l'activité de l'imagination et d'après laquelle elle est ou *poétique* ou *chématique*. Cette distinction ne doit pas être confondue avec la première; l'imagination poétique est, il est vrai, le plus souvent productive; mais la reproduction peut aussi devenir prédominante, comme cela arrive chez les poètes et les artistes médiocres; et d'un autre côté l'imagination qu'on appelle chématique ou de chêmatisation est aussi plutôt productive que reproductive, comme nous le verrons tout à l'heure. La distinction, que nous venons d'établir, se fonde sur deux aspects opposés, sous lesquels se montre l'activité de l'imagination.

Dans l'imagination *poétique* il existe un certain type, une idée donnée dans ses premiers contours, et dont le poète ou l'artiste fait ensuite sortir tous les traits individuels, en les appropriant à l'ensemble du tableau qu'il veut créer. Cette idée première est ordinairement fournie par la pensée, quelquefois cependant son origine paraît se perdre dans une source plus élevée. Le poète ne sait pas d'où le type ou l'idée lui est venue; il ne l'a pas cherchée, elle existe d'un seul coup, et au moment heureux ou il la découvre, il en est saisi immédiatement. C'est alors, que le poète se croit inspiré, parce qu'il ne peut pas se rendre compte de la naissance du modèle qui préside à sa production; au lieu d'en être le maître il en est plutôt l'instrument; il n'est que l'ouvrier technique qui achève en détail le modèle dessiné par une main supérieure. Ce modèle lui est comme imposé, il en est comme poursuivi, il en souffre, mais il doit obéir à la

direction qui lui est imprimée. C'est comme une ame déposée au sein de la mère, conçue dans un moment d'exaltation et de joie, développée sous des pressentimens vagues, produite enfin au jour dans les douleurs de l'enfantement, mais aussi avec cette satisfaction ou plutôt cette calme émotion, qui accompagne l'accomplissement heureux d'un travail sortant du fond de la nature d'un être. Le poète à souffert l'action de Dieu, *Deum passus est*, mais il entre avec sérénité dans la jouissance de l'œuvre accomplie.

Dans l'imagination poétique existe donc toujours une idée qui préside au travail, et cette idée est aussi la véritable essence de l'œuvre, comme la véritable propriété de l'artiste. Le célèbre Claude Lorrain, lorsqu'il avait achevé un tableau et que celui-ci passait dans des mains étrangères, confiait, dans une esquisse, le souvenir rapide de l'œuvre achevée à un livre qu'il appellait le livre de la vérité. Cette esquisse rénfermait en effet l'essence ou l'idée représentée dans tous ses détails dans le tableau (1).

1. Sur le rapport, dans lequel l'imagination de l'artiste se trouve vis à vis de l'idée, qui nait en lui et qui préside à son œuvre, il y a une lettre remarquable de Mozart. Ce célèbre compositeur s'y exprime de la manière suivante : « Quand je suis seul et tout à fait à mon aise, en voyage dans une voiture, à la promenade, ou la nuit, quand je ne puis dormir, des pensées me viennent en abondance et toujours de plus en plus remarquables. D'où viennent-elles ? comment viennent-elles ? je l'ignore, je sais seulement que je n'y suis pour rien. Celles qui me plaisent, je les retiens dans ma mémoire, et je les frédonne parfois, du moins quelques personnes me l'ont dit. Si je m'occupe de l'une de ces pensées, il m'en vient une autre, toute à ma convenance selon le contrepoint, le son des instrumens etc. Mon ame s'échauffe, et quand je ne suis pas troublé, l'idée s'agrandit de plus en plus, je l'entends de plus en plus clairememt, et en vérité, un ensemble même considérable est achevé dans ma tête, de manière, que je le vois ensuite d'un seul coup d'œil comme un beau tableau ou comme un bel homme. Dans l'imagination je ne l'entends pas successivement comme cela doit se faire en réalité, j'entends tout ensemble à la fois. Toute cette invention, toute cette composition se passe en moi comme dans un beau et fort rêve. Mais entendre tout cela ensemble, à la fois, c'est ce qu'il y a de mieux.

Tel est le caractère de l'imagination poétique. La source de l'idée qui nait le plus souvent subitement en elle, ne peut être atteinte par observation; la métaphysique l'explique par des raisons transcendantes, la phychologie ne peut constater que son existence.

Observons maintenant l'imagination dite *chématique*. Par chêma on entend toute image *générale*, qui ne s'applique pas à un objet individuel, car autrement il ne serait que la pure *représentation individuelle* d'un objet, mais qui embrasse tout un *genre d'objets particuliers ;* le chêma est *l'image* qui correspond à la *notion commune* ou générale, il en est la traduction dans l'imagination. Car aussitôt que nous nous formons la notion générale d'un objet, p.e. de l'arbre en général, l'imagination représente de suite une image générale dont chaque trait correspond aux différens caractères dont se compose la notion. Plus la notion est juste, claire et bien déterminée, plus ce chêma sera juste et précis, et de même plus la notion sera générale, ou comme on dit, abstraite, plus le chêma se perdra dans le vague de la généralité. Quand on forme dans l'imagination la notion de l'arbre, il y a dans le chêma au moins une tige, des branches et des feuilles; mais quand on forme par exemple la notion d'un être vivant, on ne voit plus que l'image chématique d'un être, qui est en mouvement, mais dont on ne saurait dire, si c'est un homme ou un animal. Mais quand la notion devient ainsi très générale, il faut remarquer un procédé particulier de l'imagination. Alors l'imagination ne crée plus la notion, elle se contente souvent de se représenter le mot dans les lettres qui le tracent. Au lieu

du chêma d'un animal, ou d'un être vivant, elle se présente le mot animal ou être vivant tels qu'ils sont écrits. Pour la plupart du temps, quand les objets sont des objets sensibles, ce procédé est un faux-fuyant de l'imagination, qui veut se soustraire au travail, mais quand les notions se rapportent à l'esprit, à des chosses spirituelles, ou à des êtres infinis, et que l'imagination veut les représenter dans son espace idéel, elle doit avoir recours à des signes sensibles et ce procédé est aussi bon que tout autre, qui se rapporte à quelque chose de sensible.

Mais l'imagination peut aussi chématiser une idée, par laquelle je n'entends pas ici une notion abstraite ou expérimentale, mais une notion fondamentale et intellectuelle; alors l'idée devient un *idéal*. Quand on a formé par exemple, par la pensée, l'idée du droit et de la justice, ou celle de la vertu, on peut esquisser dans l'imagination le tableau d'une vie soit individuelle soit sociale, organisée et reglée entièrement d'après ces idées. Alors on possède l'idéal d'une vie de justice et de vertu. Les contours de cet idéal sont d'abord très vagues, mais ils deviennent de plus en plus précis, plus l'idée elle-même est déterminée par la pensée. Nous voyons ici, que l'imagination chématique dans son plus haut degré de chêmatisation arrive même jusqu'à un point, qui est le point de depart de l'imagination poétique, l'idée et l'idéal. Pour l'une la formation de l'idéal est le but, pour l'autre il est la première donnée. L'une aboutit aux contours généraux de l'idéal, l'autre emploie toute son activité pour l'individualiser, pour en faire sortir les traits, les caractères individuels, qui forment la vie d'une œuvre d'art.

Après avoir déterminé le caractère général de l'imagination et les différens aspects, sous lesquels se manifeste son activité, nous avons à considérer en dernier lieu *l'influence* qu'elle exerce sur notre vie intellectuelle et sensible.

Nous avons vu, que l'imagination est la sphère intermédiaire entre l'esprit et le monde extérieur; que c'est en elle, que le monde trouve sa véritable expression et sa représentation ; mais de là nous devons aussi conclure, que c'est par l'imagination que nous jouissons de la manière la plus complète du monde extérieur. Nous ne nions pas la part, que les affections des sens peuvent avoir dans cette jouissance, pas plus que nous n'avons nié leur participation à la production de la connaissance sensible. L'imagination, il est vrai, intervient dans les actes les plus vulgaires de la vie sensitive, mais ces actes sont indifférens pour l'esprit, et offrent même très peu de jouissances; mais plus les sensations s'élèvent au dessus de la sphère purement matérielle, plus les jouissances qu'elles procurent, sont dépendantes de l'imagination. Il y a une grande différence entre la pure sensation qui se manifeste dans la nutrition et la vue d'une belle figure ou d'un beau paysage dans lesquels l'imagination est dans sa pleine activité, où elle saisit et retient avec une rapidité et une finesse extrêmes les formes et les nuances les plus délicates de la lumière et des couleurs. Toutes les jouissances, que l'homme éprouve à la vue de la beauté sensible, dépendent du développement que son imagination a acquis sous ce rapport. Quelle différence n'y a-t-il pas à cet égard entre l'homme purement sensuel et celui dont l'imagination heureuse-

ment cultivée lui procure des jouissances qui ne sont pas seulement plus vives, mais qui se prolongent au delà du moment de la pure sensation ou anticipent sur elle; plus douces peut être quand elle se montrent sous la forme du souvenir ou du pressentiment. L'imagination est donc, aussi bien sous le rapport de la jouissance que de la connaissance, le véritable lien de l'esprit avec le monde extérieur. Les sens n'exercent qu'une fonction secondaire ; et il faut le dire, même si nous n'avions ni les sens ni le corps, et que l'imagination seule restait à notre esprit, nous pourrions encore vivre unis à la nature, union qui alors deviendrait directe, immédiate, de médiate qu'elle est a présent. Il n'est pas indifférent pour la vie de l'esprit de savoir, si une telle union ne lui est pas destinée, peut être après sa séparation du corps par la mort, mais cette question ne peut pas être décidée psychologiquement, la métaphysique seule peut la resoudre. Il est cependant évident que l'imagination acquiert une nouvelle importance par ce problème, qui touche aux rélations supérieurs de l'esprit avec la nature.

La même influence de l'imagination se manifeste dans la vie spirituelle. Les pensées elles mêmes, et les sentimens ne sont pas produits par l'imagination, ils ont leur source dans la faculté de penser et de sentir; mais ils sont prolongés, fortifiés et combinés par l'imagination, qui devient ainsi la source de nouvelles jouissances, comme de nouvelles douleurs. La pensée de la gloire est une idée simple, qui comme telle ne serait pas encore un puissant motif d'action; mais cette idée développée par l'imagination et rendue présente à l'esprit, qui en est comme poursuivi, devient une force

qui entraîne la volonté et, quand elle a produit le résultat désiré, procure des jouissances plus vives et plus continuées, que si elle était simplement saisie par la pensée. Il en est de même des autres idées et des autres sentimens, de l'honneur, de l'ambition, de l'amour, etc. Si l'imagination ne s'en empare point, ils restent faibles, leur satisfaction cause moins de jouissance et dans le cas contraire les douleurs sont ainsi moins profondes. On peut affirmer, qu'il n'y a pas d'autres douleurs intellectuelles que celles qui viennent de la prolongation de certaines pensées, de certains sentimens dans l'imagination, depuis la tristesse resignée jusqu'au degré où la douleur peut devenir folie. Il en est de même des jouissances. Tous les degrés d'intensité et de durée dans les plaisirs comme dans les douleurs ont leur raison dans la durée prolongée qu'elle recoivent d'une imagination plus ou moins vive. Il faut cependant remarquer ici la dépendance dans laquelle se trouve l'imagination par rapport à l'esprit considéré comme raison. Comme toute détermination, la prolongation d'une impression vient de la pensée et de la volonté réfléchies, et la cause *première* de la force et de la durée de toutes les affections de l'esprit se trouve ainsi dans la raison et la volonté; mais c'est en même temps par là, que l'esprit a en son pouvoir toutes les jouissances et toutes les douleurs dont il peut être affecté. De là résulte l'importance pour l'homme de développer et de fortifier sa raison et d'acquérir ainsi le pouvoir sur soi-même. Ce n'est que lorsque la raison est trop impuissante et permet un libre cours aux premières impressions de l'imagination au lieu de les diriger, de les modérer, et, s'il

le faut, de les supprimer en forcant l'imagination, de s'occuper d'autres pensées, que l'homme devient l'esclave de ses affections et de ses passions. L'imagination doit obéir à la raison et être mise à son service, et nous avons vu, qu'elle remplit sous ce rapport sa véritable fonction, en se prêtant au développement de la pensée pour former de l'idée générale un idéal plein de vie. C'est cette fonction qu'elle devrait remplir dans toutes les sphères de l'activité rationnelle; elle devrait former l'idéal de la beauté comme modèle et mesure de toute beauté existante ou à créer; elle devrait former un idéal de vertu, de justice, d'amour, d'amitié, pour le présenter comme modèle à toute l'activité de l'esprit, qui se perfectionnerait et s'ennoblirait dans toutes ses idées, et dans tous ses sentimens, ayant toujours en vue un idéal, qu'elle doit atteindre.

Cette exposition, que nous venons de faire de la nature de l'imgination, nous a fait connaître la haute importanee que l'imagination a pour toute la vie humaine; nous avons vu, que deux mondes opposés se rencontrent en elle, et qu'elle est aussi bien l'idéalisation de la nature extérieure que l'idéalisation des pensées pures de l'esprit. L'imagination est ainsi le monde idéal dans le sens, que nous avons donné à ce mot. Mais l'imagination n'en est pas moins un monde aussi réel que la nature extérieure, par rapport à laquelle l'homme vit bien plus dans l'imagination que dans ce qu'on appelle ordinairement la réalité. L'imagination est un monde de réalité idéale, et dont les productions exercent souvent une plus forte influence sur l'homme que toutes les affections du monde extérieur.

Après avoir déterminé le caractère de l'imagination, que nous avons reconnue comme la faculté par laquelle le monde extérieur entre dans l'esprit sous ses formes individuelles, et qui d'un autre côté individualise les pensées ou notions générales dans le chêma et dans l'idéal, nous quitterons maintenant le monde individuel, en nous élevant aux notions générales de la *raison*. Car si d'un côté nous possédons dans l'imagination la faculté d'individualisation, notre esprit exerce d'un autre côté la fonction de généralisation et possède une sphère d'idées générales et universelles par la *réflexion* et la *raison*. Ce que j'appelle ici la réflexion et la raison ne sont pas de nouvelles facultés fondamentales de l'esprit, existant à côté de la pensée, du sentiment et de la volonté; elles ne sont, de même que l'imagination, que des manifestations différentes de la faculté de penser, dont elles constituent les différens *dégrés d'application*.

Quoique intimement liée avec la raison, la *réflexion* cependant s'en distingue en ce qu'elle part dans ses opérations de la *variété* et de la multiplicité des choses, et en ce qu'après les avoir analysées et distinguées l'une de l'autre, elle cherche à saisir les caractères qui sont communs à tout un genre de faits ou d'êtres individuels, et forme ainsi des notions abstraites et *communes*. La réflexion est la faculté d'analyse et d'abstraire, elle peut être très développée et conduire à des combinaisons très ingénieuses; mais elle ne s'exerce que sur les données ou les faits *individuels*

(1) Je me sers ici du mot de réflexion pour rendre le terme allemand « Verstand », adopté généralement, pour désigner les fonctions que j'attribue dans le texte à la réflexion, en les distinguant de celles de la raison « Vernunft. »

de la vie physique et spirituelle, sans s'enquérir de la cause et de la raison de ce qui existe, et sans ramener les faits individuels à leurs premiers principes. La réflexion développée est ce qu'on appelle le bon sens chez un homme, par lequel on désigne généralement cette aptitude de l'esprit, à bien saisir le caractère distinctif d'un fait, à le rapporter à des faits analogues et à juger tous les actes d'après ce qui se fait ordinairement dans la vie. Les jugemens du bon sens sont toujours *relatifs*, surtout quand il s'agit de faits qui appartiennent à la vie progressive de la société. Le bon sens qui prend la vie, telle qu'elle est à une époque donnée, qui ne s'enquiert ni de son origine ni du but ou elle tend successivement, est peu apte à juger de la valeur, soit d'une doctrine soit d'un essai pratique, qui tente d'opérer des réformes dans la société; et comme la réflexion ne s'élève pas à l'intelligence de l'unité et du lien, qui embrasse toutes choses, comme elle ne voit d'abord que des individualités et que les liens, qu'elle aperçoit dans les attributs communs des choses, ne sont selon elle que des abstractions sans réalité, elle ne peut produire, avec un certain degré de développement, que l'individualisme, l'égoïsme avec la morale qui en est la suite ; et c'est parce que la réflexion est aujourd'hui la faculté dominante parmi les hommes que l'intérêt personnel est le motif principal de leurs actions.

La *raison* (1) au contraire se présente avec un caractère bien différent. Quand la pensée a été déve-

(1) La *raison* comme un mode de manifestation de la faculté de penser doit être distinguée de la Raison comme Esprit universel, dont il sera parlé plus tard, (Voy. la dixième leçon). La pensée est réflexion ou raison d'après les diverses positions

loppée à ce degré, elle ne se contente plus des notions qu'elle peut acquérir par l'analyse et la comparaison, elle cherche à découvrir dans tous les ordres de faits soit physiques soit moraux, le *premier principe*, à saisir le *lien*, qui unit toutes les choses entre elles et à trouver ainsi le principe suprême *universel* pour tout ce qui existe. Dans cette voie la pensée s'élève nécessairement aux idées de l'infini, de l'absolu, de Dieu, et en concevant les rapports généraux, par lesquels tous les êtres sont liés, attestant tous le même principe, comme la même raison d'existence, elle se pénètre de cette vue de l'unité et de la communauté de toute vie et, en communiquant au cœur de l'homme cette pensée élevée, elle le fait sortir du cercle des sentimens individuels étroits et égoïstes et l'élève à cette sympathie et cette bienveillance générales, qui constituent les liens-moraux entre les hommes. La raison seule peut faire connaître à l'homme en quoi consiste le vrai bien, le *bien en soi*, parce qu'elle élève l'homme au dessus des considérations personnelles jusqu'à l'idée de l'union intime, qui existe entre tous les êtres rationnels dans l'ordre général des choses, ordre établi d'après un principe unitaire et dans lequel chacun, selon sa nature spécifique, occupe une place particulière, et doit combiner son activité avec l'activité de tous, tel qu'il est conforme et par conséquent salutaire à leur nature commune. La raison ne

qu'elle prend vis à vis des objets, qu'elle considère. Comme chaque être ou objet peut être considéré sous deux aspects principaux, d'abord dans son *unité* et dans le lien qui l'unit à la classe d'êtres à laquelle il appartient; ensuite dans son individualité, et dans sa *variété* intérieure, la pensée peut s'attacher d'une manière *prédominante* à l'un ou l'autre de ces aspects et se manifeste par là soit à l'état de réflexion soit à celui de raison.

commet pas l'erreur de placer l'individu comme centre, et de considérer les différentes groupes de l'humanité comme les points plus ou moins éloignés, sur lesquels il peut exercer son action. Pour la raison l'humanité existe avant tout dans son unité; et cette unité, qui est même le type visible d'organisation, est aussi le type, le modèle, l'idéal, d'après lequel l'homme doit régler ses actions; et le bien est, non pas ce que le calcul de la réflexion a estimé comme avantageux à un individu, mais ce qui est en conformité avec la nature humaine en général et avec le but que tous ont à remplir dans la vie. La raison ne s'arrête pas même à cet ordre d'idées. Comme l'humanité n'est pas le premier principe des choses, comme elle a elle-même une raison supérieure, Dieu, qui est le principe de son existence et la cause des rélations et de l'harmonie établies en dedans et en dehors de l'humanité; c'est aussi Dieu seul, que la raison conçoit comme le principe de moralité pour toutes les actions humaines. C'est ainsi que la raison s'élève en tout et pour tout à la derniére raison de toutes les choses; et elle ne mérite véritablement le nom, que le génie de la langue a si bien donné à ce dégré d'élévation de la pensée, que lorsqu'elle parvient à concevoir la *raison* de toutes les choses, le principe universel et absolu, qui est la lumière qui éclaire tout, et le principe d'ordre, qui assigne à chaque chose sa place, à chaque action sa valeur morale.

Si tel est le caractère de la raison, il y a certes peu d'hommes aujourd'hui, dont la pensée et la moralité soient développées à ce dégré. Il y en a bien qui se trouvent sur la voie de la raison, ou qui y as-

pirent, parce qu'ils ont compris l'insuffisance de la réflexion ; mais la réflexion individualiste domine encore les intelligences comme les rapports sociaux. L'histoire connue ne nous présente même aucune époque, où les hommes ait été mus par d'autres ressorts intellectuels. Quelques religions ont cherché à donner à la volonté d'autres mobiles, à remplacer la réflexion par la foi, le dévouement, le désinteressement ; mais d'un côté ces religions même s'appuient encore sur le motif égoïste de l'homme, et elles altèrent le caractère moral des actions par les peines et les recompenses futures qu'elles leur assignent, et d'un autre côté elles n'ont produit que passagèrement un véritable dévouement dans les premiers temps de leur manifestation. Comme la pensée active l'emporte toujours sur la foi, et comme elle demande à être dirigée par la science et non par des dogmes imposés, la réflexion devait nécessairement reparaître bientôt après avec toutes ses conséquences. La réflexion caractérise donc une grande époque de l'histoire, et si on voulait purement interroger l'expérience, pour déduire de l'état du passé celui de l'avenir, l'humanité devrait désespérer d'arriver jamais à une meilleure intelligence et à une plus haute moralité. Mais le passé n'est pas la règle de l'avenir ; la raison existe dans l'homme, et il viendra un temps, où elle dominera sur la réflexion. Ce temps sera l'époque de l'unité et de l'harmonie pour l'intelligence comme pour les rapports sociaux, époque qui n'effacera pas l'individualité et la liberté qui en dépend, mais qui coordonnera toute activité intellectuelle et sociale en vue du but de l'humanité, que la raison

aura fait comprendre à tous. Aujourd'hui nous nous trouvons, par rapport à ces deux époques, sur le declin de l'une et sur les abords de l'autre. Les résultats que la réflexion a produits, l'isolement, l'individualisme et l'égoïsme, commencent à être appréciés ; les idées de coordination et d'association se répandent de plus en plus et la science de la raison, la philosophie, hâtera le progrès de ces idées en leur donnant, comme elle a commencé à le faire (1), une base scientifique, la seule qui soit durable.

La réflexion, nous avons vu, constitue le caractère intellectuel d'une grande époque de l'histoire. Nous n'avons pas à nous occuper ici, de rechercher la cause qui lui a imprimé ce caractère, mais nous avons à examiner par quels moyens cet état intellectuel s'est soutenu si long temps ; car c'est lorsque nous en connaissons la cause que nous trouverons le remède dans l'instrument meilleur, que nous donnerons à l'intelligence.

Or l'instrument scientifique de la *réflexion* a été la science, qui depuis plus de deux mille ans a enseigné dans toutes les écoles du monde civilisé, à former ces notions communes, *abstraites*, qui ne nous font pas pénétrer dans la nature intime d'un objet, mais qui ne reposent que sur des comparaisons plus ou moins superficielles, dépourvues d'unité de vue et montrant tous les objets dans leur isolement, leur variété, sans jamais s'éléver au lien, qui les réunit tous. Cette science est la *logique*, telle qu'elle a été partout en-

(1) Particulièrement le système phisophique de Krause, voy. Leçons sur la philosophie de l'histoire (all.) p 311 — 402 où les trois époques principales du développement de l'humanité sont caractérisées d'après les idées philosophiques, précédemment établies méthodiquement par l'auteur.

seignée depuis Aristote. C'est elle qui a appris aux esprits à faire des abstractions, d'après lesquelles l'intelligence humaine a ensuite fidélement organisé tous les rapports sociaux. On s'étonnera peut-être, de me voir attribuer ainsi de si grands résultats à une science subordonnée ; mais en se dépouillant de toute préoccupation on verra bientôt que le mal est venu d'une science, qui précisément, parce qu'elle a été régardée comme élémentaire, et entre les sciences philosophiques comme la plus dégagée d'erreurs, a pu sans obstacle se répandre dans tous les esprits.

Vous savez que la logique, comme science, a été principalement fondée par Aristote et qu'elle a été ensuite développée sur la base, qu'il lui avait donné. Comme Aristote rejettait d'un côté la doctrine que Platon avait établie sur les idées, les considérant comme notions-types, existant originairement dans l'esprit humain, comme reflets de celles de l'intelligence divine, qui a créé et organisé le monde entier d'après les idées fondamentales; et comme d'un autre côté il ne pouvait pas se contenter de l'observation pure et de la description des faits et phénomènes particuliers de l'expérience, procédé qui n'aurait eu d'aucune manière le caractère scientifique et philosophique qui réside dans l'unité, exprimée par les lois générales qui dominent tout un ordre de faits, il voulait arriver à cette unité et cette généralité scientifiques, en formant des notions communes par le procédé de l'abstraction. Il a donc fait connaître les règles de ce procédé, et, qu'il nous soit permis de le dire, elles n'ont été que trop bien suivies. C'est de ces erreurs, qui ont été enseignées par Aristote sur la for-

mation des notions que j'entends parler, quand je prétends que sa logique a exercé une funeste influence sur les sciences et sur la vie. La première partie de la logique, celle qui traite des idées, n'en reste pas moins la plus importante, quoique elle soit très négligée dans les traités modernes, (1) parce que c'est la justesse des notions destinées à devenir la base des jugemens et des syllogismes, qui est la première condition de la vérité.

Voyons maintenant, quelles sont les conséquences, qui découlent de cette méthode d'abstraction. Vous savez quelle est la règle indiquée pour la formation de ce genre de notions. On considère un ensemble d'objets ou de faits, qui paraissent appartenir au même genre, on laisse de côté ce que chaque objet a de particulier, en saisissant seulement ce que tous ont de commun entre eux, et ce qui les caractérise, non dans leur nature individuelle mais dans leur nature générique, ou, comme on dit, on fait abstraction de tous les attributs ou signes particuliers en recueillant les qualités communes pour en former la notion commune, appelée par cette raison abstraite; ainsi quand on dit, que l'arbre est un être organique naturel, ayant une racine, une tige et des branches, ou que l'homme est un être vivant, marchant debout et ayant deux bras, voilà ce qu'on appelle des notions communes ou abstraites, justes il est vrai jusqu'à un certain point, mais qui sont loin de donner une véritable définition des choses, auxquelles elles se rapportent. Ces notions ne touchent que leur surface et ne peuvent servir qu'à

(1) Dans le cours de logique, que je fais depuis à l'université de Bruxelles j'ai restitué à cette partie l'importance, qu'elle n'aurait pas dû perdre.

des classifications superficielles. Car qui oserait prétendre que par ces notions de plante, d'homme, etc, on ait saisi l'essence, la véritable nature de ces êtres. La nature d'un être est *une*, et se réfléchit dans toutes les parties, et on ne saurait la définir par quelques attributs qui excluent toutes les autres particularités aussi essentielles peut être que celles, à l'aide desquelles on a composé la notion abstraite. Car il faut bien remarquer, que ces notions ne sont formées que par des attributs particuliers, qu'on a choisis entre beaucoup d'autres également communs et auxquels on fait ensuite l'honneur de les généraliser. La marche droite de l'homme est une particularité, comme l'est la forme particulière de sa figure, de son corps, de tout ce qu'il possède. Si un habile anatomiste peut distinguer au moindre os l'homme de l'animal, certes il ne saurait le faire d'après la définition vulgaire de l'homme, qui ne lui est d'aucune utilité. Cet anatomiste s'est fait nécessairement une idée détaillée, un chêma, ou même un idéal (1) d'un corps humain, qui n'exclut rien, qui embrasse tout jusqu'au moindre des os; et tel doit être le caractère d'une bonne notion; elle doit déterminer tout ce qui se trouve dans un objet, parce que dans chaque objet le caractère de l'ensemble se laisse encore reconnaître dans chaque partie. Mais on ne parvient pas à de telles notions totales ou *complètes* par l'abstraction, qui a été appelée avec raison un procédé de *videfaction*, parce qu'elle rend la notion vide au lieu de la remplir de tout le contenu d'une chose, et ne fournit ainsi que des notions creuses, dépourvues du contenu substantiel, qui consti-

(1) Dans le sens qui a été indiqué p. 1:5.

tue l'essence d'une chose. Dans une des nos premières séances (1), où nous avons considéré la nature de l'homme, nous en avons donné une définition, qui le caractérise dans ses rapports extérieurs avec la nature en général, aussi bien que dans son intérieur, et nous avons vu d'importantes conséquences dériver de cette notion de l'homme, notion bien plus propre à distinguer l'homme de tous les animaux et à caractérisés son corps dans toutes ses parties, que la définition ordinaire, dans laquelle on ne saisit que la marche droite de l'homme. Cette marche n'est qu'un simple résultat de toute la construction du corps humain, différente de la construction du corps des animaux, mais n'en est nullement le caractère constitutif. Il en est de même de toutes les notions abstraites, elles sont superficielles, et ne servent qu'à des classifications superficielles. Il vaut mieux sans doute classer les objets d'une manière quelconque, que de ne pas les classer du tout, et dans les premiers temps que l'on a cultivé les sciences, ces classifications ont eu leur utilité, mais par la suite elles sont devenues un grand obstacle aux véritables progrès. Car comme elles donnaient à ces sciences au moins l'apparence d'un arrangement méthodique de toutes les parties, on croyait avoir saisi la nature des choses qui entraient dans ces cadres artificiels, et on ne s'occupait plus d'y chercher des caractères plus decisifs. Les sciences et surtout les sciences naturelles n'ont fait de progrès que depuis qu'on a abondonné les notions abstraites pour chercher les caractères fondamentaux et constitutifs des choses, qu'on a remplacé par exemple, dans

(1) V. vol. 1, p. 115 - 147.

la botanique, le système superficiel de Linné par le système de Jussieu, qui divise les plantes d'après des caractères plus complets en acotylédones, monocotylédones et dycotylédones. Depuis ce temps et depuis que Lamarque et Cuvier ont établi des distinctions plus complètes entre les animaux, les divisant en vertébrés et non vertébrés, ou mieux encore, depuis qu'Oken et Carus les ont caractérisés d'après la prédominance des systèmes anatomiques qui se développent successivement d'une manière ascendante de plus en plus complètement dans les différents genres d'animaux, qui présentent autant de degrés de manifestation de la vie animale, (1) les classifications ont été appelées systèmes naturels, parce qu'elles constituent au moins des tentatives faites dans le but de saisir le caractère fondamental d'un genre d'être, l'idée, que la nature même a voulu réaliser en lui. On voit ainsi que, pour arriver à ces classifications naturelles, il fallait abandonner l'ancienne manière de former des notions par l'abstraction.

Jusqu'à présent je n'ai pas encore montré comment on forme de véritables notions à l'aide d'idées qui ne sont pas abstraites de l'expérience, mais que l'esprit porte en lui, comme on dit, *à priori* et qui, quoique très simples, sont cependant les idées fondamentales, propres à déterminer tous les objets dans leur nature intime, et paraissent ainsi être dans l'esprit les reflets idéels, les types fondamentaux, d'après lesquels tout a été organisé dans la nature. Je pourrais montrer l'application de ces idées dans toutes les sciences, mais comme dans la plupart des sciences les faits mêmes

(1) Voy: vol. 1, 119-125.

qu'on veut expliquer, sont encore contestés, je vais choisir la science des mathématiques, où les faits sont certains, et choisir des exemples, qui peuvent être immédiatement compris. De toutes les sciences, les mathématiques se prêtent le moins aux notions abstraites, néanmoins elles y existent aussi, et quoiqu'elles aient dans ce domaine un caractère plus général, elles sont loin, de déterminer la nature des objets. Prenons les notions les plus simples, celles de ligne, de ligne droite, courbe, cercle, ovale, etc. Quelle définition donne-t-on ordinairement de la ligne droite? On dit : la ligne droite est le chemin le plus court pour arriver d'un point à un autre. Il n'y a pas ici l'ombre d'une définition de la qualité d'être droite considérée en elle-même. Voyons quelles ressources nous fournissent les idées générales. Nous avons vu dans la séance précédente (1), que l'esprit possède originairement les idées d'*unité*, d'*identité*, de *diversité* etc. Ces idées, quoiqu'en petit nombre, nous suffissent déjà, pour déterminer les objets en question; nous avons seulement à les appliquer à la notion de l'espace, qui est l'expansion de la nature en trois directions. C'est de la combinaison différente de ces trois directions que résultent toutes les figures géométriques; mais cette combinaisons doit être faite méthodiquement, par l'application des idées de l'*identité* et de la *diversité*. L'identité est dans l'ordre de ces idées la première. Or qu'est ce que l'*identité de direction dans l'espace*? C'est précisement la ligne droite; *ligne* en général est *direction* dans l'espace, ligne *droite* est toujours la *même* direction, par con-

(1) Voy. p. 108.

séquent l'identité de la direction. Voilà une notion positive, et la première notion positive qui ait été donnée d'une ligne droite, et l'ait déterminée en elle-même. Pourquoi aucun géomètre ne s'est-il avisé de donner une définition si simple; c'est parce que les mathématiciens, n'ayant pas foi dans les idées philosophiques, veulent tout déterminer par l'observation, qui les conduit alors à des définitions aussi étranges que celle qu'ils ont donnée de la ligne droite. Mais poursuivons : nous avons à appliquer également la seconde idée, celle de la *diversité* à la direction dans l'espace. Or de cette combinaison résulte la ligne *courbe*, qui est la *diversité* ou le *changement* continuel de *direction*. Mais il y a beaucoup d'espèces de lignes courbes, depuis le cercle jusqu'aux courbes les plus composées; comment déterminer toutes ces différences par nos idées fondamentales? La méthode est fondée sur la règle philosophique suivante, que je puis ici seulement énoncer; que ces idées, quelques hétérogènes qu'elles paraissent être entre elles, doivent être réciproquement combinées l'une avec l'autre. Que résulte-t-il de l'application de l'identité à la diversité dans l'objet que nous nous proposons? C'est qu'il y a des lignes courbes, dont la *courbure*, c'est-à dire, la *diversité* de direction dans l'espace est toujours *la même, identique*. Ces lignes courbes dont la courbure est toujours la même, *égale, identique* sont celles qu'on appelle *cercle*, et il en résulte comme *conséquence*, que tous les points de la courbure sont *également* éloignés d'un point donné. Quand donc la définition ordinaire définit le cercle; une ligne, dont tous les points sont également éloignés d'un point

donné, elle ne détermine nullement en quoi consiste la courbure, mais elle prend ce qui n'en est qu'une *conséquence* pour le principal caractère du cercle. Maintenant après avoir combiné l'identité avec la diversité de direction dans l'espace, nous avons à appliquer la diversité elle-même à cette diversité, ce qui constitue une diversité à la seconde puissance. Il en résulte la ligne, dont la *courbure* est, non pas égale, mais toujours *différente*, changeante ; telle est par exemple la ligne *spirale*. Mais les sous-divisions de la ligne courbe vont à l'infini, en constituant des degrés toujours plus compliqués de courbure, déterminés par les combinaisons incessantes des idées de l'identité et de la diversité. Il est à remarquer que la division est toujours faite en deux termes, dont le premier n'admet pas de nouvelle division, étant constitué par l'idée d'identité, mais dont le second a toujours deux sous-divisions, selon que la diversité même est égale, identique, ou différente. Ainsi la ligne en générale se divise en ligne droite et courbe. La ligne droite n'a pas de sous-division; la ligne courbe en a deux formées par l'identité ou la différence de courbure. Le premier terme est le *cercle*, qui n'a pas de sous-divisions, mais le second terme en a deux, dont le premier est constitué par la ligne *spirale*, qui a toujours la *même diversité* dans sa courbure. La spirale n'a pas de sous-division, mais bien l'autre terme, dont la première sous-division constitue la ligne *ovale*, et ainsi de suite. C'est de cette manière, qu'on peut former le véritable système des courbes, système que les mathématiciens ne connaissent pas encore, parce qu'ils continuent à suivre la mauvaise méthode, de

baser leur théorie sur des notions confuses, tirées de l'expérience par abstraction. Il est vraiment étonnant qu'aucun des géomètres qui se disent en même temps philosophes, n'ait essayé, d'appliquer aux mathématiques ces idées fondamentales, déjà connues dans la philosophie sous le nom de *catégories* depuis Aristote. Cependant l'application une fois faite, chacun est saisi de la vérité et de la simplicité avec lesquelles l'objet est déterminé. La première idée de cet essai est venu d'un homme, qui philosophe et mathématicien à la fois, conçut les mathématiques comme une branche de la philosophie, et appliqua à cette science les idées premières de la philosophie, les catégories qu'il avait d'abord méthodiquement développées. C'est le système philosophique de *Krause*, qui, en donnant une nouvelle base à toutes les sciences, a établi sur ces idées un nouveau système de mathématiques (1) qui présente cette science sous un jour nouveau, et introduit un ordre méthodique là où règne encore le désordre, de l'aveu de tous les *grands* mathématiciens, dont plusieurs ont declaré, que la base même ne leur paraissait pas assurée, et qu'il s'agissait encore de trouver les premiers principes. Cette confusion et ce manque de principes bien établis viennent de ce qu'on a méconnu la liaison qui existe entre les mathématiques et les idées premières de la philosophie, et qu'on a suivi la méthode ordinaire dans la formation des notions.

Après avoir remarqué l'erreur générale de la mé-

(1) Jusqu'à présent il n'a paru des ouvrages mathématiques de Krause que le traité sur les courbes : *Novæ Theoriæ linearum curvarum specimina quinque in-4, Monachii* 1835 *edidit Prof. K. Schroeder*. Cet ouvrage fait partie des œuvres posthumes. Voy. aussi vol. 1, p. 129. Note 1.

thode d'abstraction, nous allons considérer l'influence que la logique, fondée sur cette méthode, a exercé sur la philosophie et sur la vie.

Il faut remarquer d'abord que les philosophes les plus éminens, tels que Descartes, Leibnitz, Kant Fichte, Schelling etc, ne se sont pas servi de la logique dans leurs spéculations philosophiques; les deux derniers philosophes ont même professé hautement un profond mépris pour cette science. Mais le mal consiste en ce qu'ils n'ont pas pris à tâche, de démontrer l'erreur fondamentale de l'ancienne logique, de la renverser et de la remplacer par une logique plus conforme à la vérité. Par cette négligence ils laissèrent la logique ordinaire aux mains de leurs adversaires, comme une arme légitime. Ceux-ci en appellèrent du mépris, qu'on leur montrait, au sens commun qui, formé dans l'école de l'abstraction, se mit de leur côté. La philosophie a besoin d'un instrument méthodique. Cet instrument a toujours été la logique; et ce fondement intellectuel étant venu à manquer, ce fut un grand obstacle à la propagation des doctrines de Fichte et de Schelling. La logique ordinaire en effet restait la science préparatoire dont tous ceux qui se destinaient aux études élévés apprenaient au moins les premiers élémens. Mais c'est par l'universalité même de l'enseignement de cette logique qu'elle a plus que toute autre science contribué à créer et à maintenir l'état d'isolement, de véritable *abstraction*, dans lequel se trouvent tous les esprits, toute la société, état, qu'il faut analyser, non seulement pour en connaître toutes les conséquences funestes, mais aussi pour faire concevoir, comment une logique meilleure, si elle

parvenait à se faire accepter, pourrait changer dans la base cet état intellectuel.

Avant d'entrer dans cet examen, remarquons encore une fois, que les notions abstraites, que la logique apprend à former de quelques particularités, ne saisissent pas un objet dans sa nature et sa vie intimes. L'abstraction n'a aucune réalité, ce n'est que le côté superficiel de la chose qu'elle exprime. Il faut de plus remarquer, que la notion plus générale ne se forme pas d'après cette logique de manière, que le *contenu* de la notion moins générale *entre* et se *conserve* en elle, et que de cette manière la notion plus générale devienne toujours plus substantielle. Au contraire la notion plus générale est toujours plus *vide* que la notion moins générale, et par ce procédé continu qui exclut successivement toutes les différences, la logique arrive, dans son dernier degré d'opération, à la notion abstraite de *l'être en général,* être qui n'est pas considéré comme l'Être vraiment universel et substantiel, contenant tout en soi, mais comme un être vide, sans aucune réalité, comme une abstraction ainsi qu'on le dit naïvement. Or on conçoit que, s'il y avait une logique qui, en rejetant la méthode d'abstraction, formât des notions plus générales, en conservant essentiellement le contenu de toutes les notions moins générales, l'intelligence arriverait en dernier lieu à concevoir un Être infini, source de tout, embrassant tout, Être aussi réel, aussi substantiel que nous tous, et seul possesseur de toute réalité, dont une portion finie a été départie aux êtres finis, essentiellement et vitalement liés par l'Être universel, qui les renferme tous dans son sein.

Considérons maintenant *l'influence*, que cette logique a exercé sur tous les rapports, dans les quels les hommes se trouvent, soit entre eux, soit avec la Nature extérieure, soit enfin avec Dieu.

Je prétends d'abord, quant aux *rapports sociaux* des hommes, que cette logique a éte une des causes principales de l'isolement, de l'égoïsme et de la division qui sont le caractère général de la société actuelle, et que cette société présente véritablement un état aussi abstrait, que le sont les notions repandues par la logique dans tous les esprits. La manière dont les hommes vivent entre eux, toute leur conduite individuelle et sociale dépend évidemment des sentimens, dont ils sont animés les uns envers les autres, et de la conviction qu'ils se sont formée sur le but général de l'humanité. Or, quand on ne voit dans l'humanité que des individus, auxquels on assigne quelques caractères communs, tous extérieurs et accidentels; quand on ne remarque pas, que l'humanité est un véritable Être universel, dont tous les hommes individuels ne sont que les membres intimement liés, que cette humanité est la cause effective de ce que tous ont le même type, la même nature; quand on prend au contraire l'humanité pour une pure abstraction, sans véritable existence; alors on méconnaît le lien vivant entre les hommes, et l'individu, ne connaissant pas d'unité supérieure, commence à s'isoler; au lieu de se regarder comme un chaînon du grand cercle vivant de l'humanité, il se pose lui-même comme un but et comme un centre, auxquels il rapporte toutes ses actions; alors l'homme n'examine plus les rapports qui l'unissent aux autres, que pour les

faire tourner le plus possible à son avantage; la sympathie, qui est l'attraction que l'humanité comme centre exerce sur tous les hommes, disparaît, la chaleur du sentiment, qui aime à se dilater est étouffée par le calcul de la réflexion abstraite, et la volonté, qui devrait être désinteressée, en puisant ses motifs dans le bien général de l'humanité, ne s'inspire plus que dans la source impure de l'égoïsme. Un pareil homme, qui ne voit l'humanité que dans les individus, ne connaît d'autre amour, que l'amour de soi-même; il croirait perdre sa personnalité en passant de la sphère solide de l'amour individuel dans l'éther supérieur de l'amour de l'humanité. Un amour de cette sorte serait pour lui un amour aussi vide, aussi abstrait, que l'idée même de l'humanité, et dans ce défaut de foi à l'humanité il n'essayera pas même de se pénétrer de ce sentiment, qui lui ferait bientôt éprouver que cet amour n'est pas une abstraction vide, mais un sentiment réel et profond, dans lequel l'humanité se manifeste intimement à lui et dont elle anime tous ceux, qui se dévouent pour elle.

Tel est l'esprit, que les abstractions ont répandu sur tous les rapports de la vie sociale. Mais l'homme est aussi en rapports de vie avec la *Nature extérieure;* et dans la manière de concevoir ces rapports, l'abstraction a également fait disparaître toute idée supérieure et organique. D'abord le procédé d'abstraction fit perdre à la Nature la *vie,* qui comme unité et source intérieure, n'entrait pas dans la notion commune. La Nature ne fut plus considérée que du côté extérieur, d'après lequel elle ne paraît être que de la matière brute, et c'est en effet la notion de la matière qui

devint synonyme de celle de la Nature. Les théories atomistiques et moléculaires, dont nous avons réconnu ailleurs la fausseté, faisaient disparaître de plus l'ancienne conception de la Nature, comme être vivant et animé. Et ces doctrines matérialistes furent appuyées par le développement que prirent les mathématiques. Cette science, quelque soit son importance, n'est cependant qu'une science subordonnée, une science de *formes*, la science des rapports extérieurs de nombre et de grandeur, mais comme la *vie* n'entre pas dans ses formules, elle ne peut pas rendre raison de l'essence intime d'une chose ou des *causes* d'un phénomène; c'est par cette raison qu'on a vu par de si nombreux exemples prouver par les mathématiques les théories les plus opposées, desquelles une devait être nécessairement fausse (1). Quand donc cette science fut appliquée d'une manière prédominante dans la physique, sans être combinée avec une véritable philosophie générale de la nature, elle devait de plus en plus désanimer la nature pour l'intelligence de l'homme, et la faire considérer comme une pure matière existant dans les différentes combinaisons du plein et du vide. Et pourtant la vie, manifestation de l'ame de la nature, est la première réalité; mais, il est vrai, pour saisir cette ame, et pour pénétrer dans le profond organisme, qu'elle rend vivant, il faut d'autres instrumens que des télescopes, des scalpels et des retortes. L'ame et la vie de la nature ne sont saisies que par le principe analogue dans l'homme, c'est

(1) Qu'on songe, p. e. à la théorie de la lumière.

(2) A cet égard *Goethe* le garnd poète si versé dans la connaissance de la nature dit très bien dans son Faust;

« Das, was sie deinem Geist nicht anvertraut.

à dire, par l'esprit et ses idées (2). Or, de quels sentimens l'homme pouvait il être animé envers un être, qui étant considéré comme de la matière, n'a rien de commun avec son esprit et ne pouvait avoir aucun accès dans son cœur. L'ame de la Nature restait ainsi cachée à l'homme. Qu'on lise les poètes imbus pour la plus part de cette erreur générale; ont-ils représenté autre chose dans leurs peintures de la nature, que le côté extérieur, les grandeurs géométriques et le coloris? ont-ils aperçu l'affinité et le profond parallélisme qui existent entre l'ame de la nature et l'esprit de l'homme? (1) On entend quelquefois parler aujourd'hui de la réhabilation de la Nature, mais ceux qui ont émis cette idée par une sorte de pressentiment, étaient encore eux-mêmes imbus de grossières théories matérialistes sur la Nature ( ) et leur prétendue réhabilation ne serait devenue que l'esprit abaissé au niveau de la matière; car au lieu de rétablir pour la Nature le principe animique, de changer la conception de la matière et d'éléver ainsi la nature, par l'afinité du principe, à la hauteur de l'esprit, il ne restait pour établir, d'après la fausse théorie, l'égalité des deux êtres que de matérialiser également l'esprit. La réhabilitation de la Nature, qui est de la plus haute importance, ne peut être opérée que lorsque la théorie dynamique aura fait disparaître la théorie

Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben. »
Ce qu'elle ne confie pas ton esprit
Tu ne le lui arrachera pas avec des leviers et des écrous.

(1) Ce reproche ne s'adresse plus à la poésie moderne en Allemagne, qui, en s'appropriant les idées, que la philosophie a repandues sur l'organisation intérieure de la nature, a mieux senti et mieux exprimé les rapports d'affiniti qui existent entre la vie spirituelle et la vie naturelle.

(2) Je parle de la France et non de l'Allemagne, où on a compris cette réhabilitation dans les sens que je viens d'indiquer.

atomistique, restituant à la Nature l'ame, qui seule peut la rendre l'égale de l'esprit, et digne de son amour. Une ancienne tradition, vivante dans plusieures mythologies, porte, que l'homme avait vécu primitivement dans une union plus intime avec la Nature, mais qu'en détournant son cœur de Dieu, la Nature avait aussi fermé son cœur devant l'amour désormais égoïste de l'homme, et que cet état, dans lequel l'homme est sourd et la nature muette durerait tant, que l'homme resterait dans l'isolement et qu'il ne s'éleverait pas de nouveau par sa propre spontanéité à la conception de Dieu et de la vie universelle, pour ouvrir, avec la clef de l'amour divin, l'intérieur symphatique de la Nature. Qu'on interprête cette tradition comme on voudra, toujours est-il évident pour celui qui réfléchit, que les vrais rapports de l'homme avec la nature sont loin d'être établis et compris et qu'il se manifeste beaucoup de phénomènes, qui paraissent révéler dans la Nature un principe animique, phénomènes devant lesquel nous restons ou sourds ou frappés d'un étonnement stérile, parce que la physique ordinaire, qui ne connaît dans la nature qu'une matière brute et inintelligente, est incapable de les expliquer.

Telles sont les conséquences, que le procédé d'abstraction a produites dans les rapports de l'homme avec la Nature; et cependant l'homme et la Nature sont encore des êtres qu'on peut voir. Mais comment cette logique aurait-elle pu élever l'intelligence de l'homme à *Dieu*, qui ne tombe sous aucun sens! Comme la logique procède par abstraction, il est évident qu'en se servent d'elle, pour arriver à la conception de l'Être suprême, on ne parvenait qu'à la notion

de l'être le plus abstrait, le plus vide de tout contenu. Un pareil être n'est pas un Être réel, subsistant en soi et pour soi, un Être de personnalité infinie, d'amour et de providence intelligente; c'est une abstraction, conçue de differentes manières, comme hasard, nécessité, fatalité, ou tout au plus comme l'ordre général du monde. L'univers et toute la vie du monde ne furent plus considérés que comme le mécanisme d'une horloge qui, une fois monté, se déroule selon les lois mécaniques de la matière. L'être suprême ne fut plus conçu comme étant en liaison vivante avec l'univers entier. Dans ce système, les lois du monde ne sont pas des manifestations de l'essence divine, elles sont des forces aveugles sur lesquelles même la volonté divine n'as plus de prise. Dieu fut ainsi conçu non comme renfermant le monde dans son sein, comme l'animant et lui imprimant le mouvement, mais comme existant en dehors du monde, comme un être isolé qui s'est retiré du monde, et qui contemple sa marche sans y intervenir et y prendre part.

Le chef d'œuvre de l'abstraction était ainsi, d'abstraire, de séparer Dieu du monde, c'est à dire d'introduire véritablement l'athéisme dans le monde, car une fois, qu'on ne reconnaît plus Dieu dans le monde il est impossible de le reconnaître en dehors.

Telle est la grande influence, que la logique d'abstraction a exercé sur tout l'état intellectuel et moral de la société. Le mal est venu de cette source, qu'on a regardée comme la plus dégagée d'erreurs et qui, par cette raison, s'est répandue sans obstacle, et a passé par l'enseignement dans tous les esprits. Le mal ne pourra être réparé que par une logique meilleure,

qui remplacera les abstractions par des notions pleines et substantielles. Heureusement la base d'une pareille logique a été déjà jetée à la suite de l'essor nouveau que la philosophie a pris dans les derniers temps en Allemagne. Mais il n'est pas sans intérêt, de faire remarquer comment la méthode d'abstraction faillit succomber dans le moyen âge. Vous connaissez la lutte célèbre qui divisa depuis le onzième siècle tous les philosophes scolastiques en deux partis, les *Réalistes* et les *Nominalistes*. Cette lutte qui se lie intimement à notre question remonte, quant à son origine, à la divergence qui existait entre Platon et Aristote sur la formation des idées. Les Réalistes, en développant la doctrine de Platon sur les idées, soutenaient que, tout dans l'univers étant formé par la divinité d'après les idées générales comme types et modèles de toute construction et de tout développement, les idées générales avaient aussi une véritable réalité, et qu'elles se rapportaient à un être collectif, comme plante, animal, humanité, et existaient réellement aussi bien que les notions dites individuelles qui se rapportent à un individu réellement existant, de sorte qu'on considérait l'être-planté comme la plante-type, comme la source invisible de production de toutes les plantes, et de la même manière on concevait l'être-animal et l'être-humain. On allait même jusqu'à admettre que les différentes espèces contenues dans les divers genres étaient des réalités. Les Nominalistes aux contraire prétendaient, que ces notions générales étaient de purs noms, formées par l'abstraction et n'avaient aucune véritable existence en dehors de l'entendement. Les premiers formulaient leur

opinion en disant : ***universalia sunt ante rem***, c'est à dire que les genres et les espèces existaient avant l'individu ; selon les Nominalistes au contraire ***universalia sunt in re*** ou ***post rem***, c'est à dire les genres et les espèces n'existent que dans les individus ou ne sont conçus que l'éxistence des individus étant préalablement donnée. Les Réalistes étaient certainement plus près de la vérité, mais il faut remarquer que la manière, dont ils formaient les notions générales était la même méthode d'abstraction, et que la logique d'Aristote avait ainsi tracé un cercle magique, dont ils ne surent sortir ; seulement ils prétendaient, que les notions ainsi formées exprimaient l'essence même de la chose et désignaient un être existant, prétention qui, par rapport aux notions abstraites, ne pouvait pas être admise. De plus l'opinion des Réalistes était évidemment pour le temps, où ils la soutenaient, une pure hypotèse qui dans l'état, ou les sciences naturelles se trouvaient alors, ne pouvait pas être vérifiée. La question grave soulevée dans ce débat ne reçut pas de solution et n'en pouvait pas recevoir dans le moyen âge, quoique la victoire parût se décider à la fin pour les Nominalistes, dont le nombre s'accrut considérablement, malgré la défense que l'église avait faite de leur doctrine (1). A la réforme, qui fut opérée

(1) L'opinion des Réalistes a été long temps signalée comme une absurdité. Mais aujourd hui elle commence a être justifiée par les idées et les travaux des naturalistes les plus éminens, qui cherchent ce qu'on appelle un véritable système naturel et qui par conséquent ne regardent pas les classifications comme de pures divisions nominales, mais soutiennent que les genres et les espèces sont quelque chose de réel dans la Nature; elle est surtout en accord avec les vues de ceux des naturalistes, qui comme *Oken, Carus et Goiffroy St.-Hilaire* regardent par exemple tout le règne animal comme la manifestation graduelle d'un animal-type, primitif, qui se manifeste dans les différentes espèces d'animaux comme en autant d'organes divers. Il y a d'ailleurs

dans la philosophie par Descartes, la base de la logique ne subit aucun changement. Descartes ne se servait pas de cette science; comme Platon il établissait dogmatiquement une nouvelle théorie sur les idées, sans la fonder sur une recherche analytique et sans la mettre en accord avec les règles de l'ancienne logique avec lesquelles cette théorie était en flagrante opposition. Les successeurs de Descartes comme Malebranche et Spinoza, et ensuite Leibnitz, ne cherchaient pas non plus un appui dans la logique, et la laissaient ainsi dans son ancien état. Leibnitz, il est vrai, a émis quelques principes très importants sur la formation des idées, dans ses nouveaux essais sur l'entendement, mais les recherches, qu'il avait commencées, surtout celles sur les catégories, ne furent pas poursuivies par ses successurs. Dans les temps modernes, où la question de la méthode fut plus fortement que jamais soulevée par le système de Kant, on aurait dû s'attendre à ce que le philosophe, qui organisait une vaste critique contre tous les dogmes philosophiques reçus, eût soumis également les fondemens de la logique à un nouvel examen. Mais, chose singulière, Kant déclare dans la préface même de son grand ouvrage, qu'il y a deux sciences qui lui paraissaient être assises sur un fondement solide, les mathématiques et la logique, et il croit même voir

beaucoup d'objets dans la nature qu'on regarde ordinairement comme des êtres simples et individuels, et qui sont réellement des êtres collectifs, renfermant une collection de plusieurs individus, et conservant néanmoins une individualité propre, quoique plus générale. C'est ainsi que chaque arbre, comme *Darwin* l'a démontré et comme il est aujourd'hui généralement reconnu dans la physiologie des plantes, est un être collectif, contenant sur sa tige une multitude d'individus. La notion de l'arbre est donc une des notions collectives, qui ont incontestablement de la réalité.

dans le peu de progrès que la logique a faits depuis Aristote, une preuve de sa solidité, tandis qu'il aurait dû conclure tout le contraire de l'immobilité d'une science, qui est si intimement liée au sort de la philosophie en général. Néanmoins, par une de ces contradictions, dont il y a plus d'un exemple dans le système du criticisme, Kant arrivait lui-même à concevoir la nécessité d'une autre logique, qu'il appelait la logique trascendantale qui, en opposition à la logique formelle et abstraite, devait s'occuper à déterminer l'essence, le contenu substantiel d'une chose. Malheureusement il n'a fait qu'émettre cette idée, sans la développer et sans en faire usage dans sa spéculation; mais on peut hardiment prétendre que la conservation de l'ancienne logique est devenue la cause principale pour laquelle le système de Kant a abouti au scepticisme sur les questions les plus élevées, par exemple sur celle de l'existence de Dieu; car c'est du procédé d'abstraction que Kant tirait ses prétendus argumens contre toutes les preuves, dites ontologiques et cosmologiques qui étaient parties de la notion de l'Être universel, substantiel. Après lui, Fichte et Schelling rejetaient entièrement la logique comme une science stérile, comme une entrave pour la vraie spéculation. Mais le défaut de méthode se fit trop fortement sentir dans le système de Schelling, pour ne pas engager d'autres philosophes, à diriger enfin leur attention sur la véritable plaie, d'où était venu tout le mal. Ces deux philosophes sont Hegel et Krause. Ils ont exercé chacun une influence particulière sur la réforme de la logique. Hegel, esprit tres méthodique, comprit que, pour sauver le fond vrai du

système de Schelling, il fallait procéder méthodiquement dans les recherches ; ne pas se contenter, de mépriser et de rejeter la logique ancienne, mais en demontrer d'abord la fausseté et ensuite la remplacer par une meilleure. Une guerre acharnée fut dès lors déclarée par lui et son école aux notions abstraites dont on montrait partout la futilité. Ces notions furent remplacées dans le système de Hegel par les idées premières, ou les catégories, dont Aristote avait donné une première esquisse et dont Kant avait systématisé et complété le tableau. Mais tandis que Kant les avait regardé comme de pures formes de notre entendement, Hegel les conçut comme les idées qui sont et qui expriment l'essence constitutive de toutes les choses. Hegel lui-même n'entra cependant point dans une recherche analytique et dans une exposition détaillée de ces idées, et en les considérant de suite comme les attributs même de l'Être suprême, il leur donna un caractère hypothétique, incompatible avec la certitude de la science. Krause au contraire prît dès le commencement une marche différente. En cherchant une méthode rationnelle, par laquelle l'esprit humain pût être conduit progressivement à l'intelligence de l'existence et de la nature de Dieu, et en rencontrant dans cette recherche la méthode d'abstraction comme le plus grand obstacle à une pareille élévation de l'esprit, il dirigea tous ses efforts vers une reforme systématique de la logique, et enterprìt une analyse rigoureuse et très detaillée des différens genres de notions. C'est par cette réforme que Krause est arrivé à établir pour l'esprit une route certaine, dans laquelle il peut s'élever successivemeni et gra-

duellement à des notions toujours plus générales et en même temps toujours plus comprehensives, plus substantielles jusqu'au point, où toutes les notions se résument dans une notion infinie et absolue, l'idée de l'Être suprême, Dieu.

PARTIE GÉNÉRALE
DE LA
MÉTAPHYSIQUE.

DIXIÈME LEÇON.

Passage de la Psychologie à la Métaphysique. — Exposition de la marche analytique que l'esprit doit suivre pour parvenir à la connaissance certaine de l'existence de Dieu.

MESSIEURS,

Dans la séance précédente nous avons déterminé les différens degrés de notre intelligence et indiqué les diverses espèces de notions qui y correspondent. Nous nous sommes arrêtés particulièrement à déterminer la différence qui existe entre les notions fondamentales et vraiment générales de la raison et les notions abstraites ou communes de la réflexion, et nous avons à la fin constaté l'influence pérnicieuse, que les notions abstraites ont exercée dans la science comme dans la vie. Aujourd'hui nous voulons compléter la recherche, que nous avions commencée sur les notions fondamentales, appelées ordinairement catégories et dont nous avons déjà remarqué une heureuse application dans les mathématiques, science cependant qui paraît le moins accessible aux notions pures de la raison. Mais en abordant la recherche plus approfondie des notions fondamentales de l'esprit, notre intention n'est pas de nous y arrêter; nous voulons qu'elle nous serve à atteindre un but bien plus important, qui consiste à parvenir à l'aide de ces notions *à la certitude de l'existence de Dieu.*

Dans la question de l'existence de Dieu on a jusqu'à présent suivi une méthode toute différente. Celle qu'on a adopté jusqu'à la fin du dix-huitième siècle était la méthode démonstrative, d'après laquelle on cherchait à faire voir par la combinaison de quelques propositions générales, que de leur enchaînement résultait, comme conséquence nécessaire, l'existence de Dieu. J'exposerai en détails, dans la leçon suivante, tous les genres de preuves qu'on a établies pour arriver à cette solution, mais nous pouvons déjà voir ici, que cette manière de procéder est essentiellement vicieuse, en ce qu'elle suppose que la certitude de l'existence de Dieu peut être acquise par conclusion ou par démonstration. Dans une argumentation syllogistique, il faut que la première proposition contienne la notion la plus générale et il faut de plus que cette proposition soit vraie en elle-même. Or, l'idée de Dieu est certainement la notion la plus générale qui puisse être, elle devrait donc former la majeure du syllogisme, mais, comme cette idée manque de certitude immédiate, il est évident qu'aucune proposition ne saurait la lui donner, parce qu'il n'y pas de notions ou de propositions plus générales dont elles puisse résulter comme conclusion. Il en est de même de la forme regulière de démonstration qui se fonde toujours sur un syllogisme et qui par cette raison est également inapplicable dans la question de l'existence de Dieu. De plus dans une démonstration on suppose toujours une *raison supérieure* d'où dépend l'existence de la chose qu'on veut prouver et c'est en vertu de cette raison qu'on prouve son existence. Mais Dieu étant conçu comme Être suprême, on ne saurait trou-

ver à son existence une raison supérieure à lui ; il est lui-même la raison de tout ce qui existe, et par là rien ne saurait être sa raison. Ainsi comme Dieu est la plus élevée de toute les notions et la raison de toutes les preuves, lui-même ne peut pas être compris dans la forme de l'argumentation et de la démonstration. Cette vérité si simple a été long temps méconnue jusqu'à ce que Kant eût fait voir dans sa critique des différentes preuves de l'existence de Dieu, que toutes les formes démonstratives impliquent un raisonnement vicieux. Kant avait eu tort de prétendre qu'il n'y avait pas d'autre certitude possible que par forme de démonstration et de nier en conséquence, que l'esprit humain pût arriver à une intelligence *certaine* de l'existence de Dieu. Selon Kant il n'y a à cet égard qu'une croyance rationnelle mais point de certitude. Aussi lorsqu'il eût fait voir, que la forme de démonstration est inapplicable à l'existence de Dieu, ses successeurs comme Schelling et d'autres crurent être autorisés par tout le développement précédent de la philosophie, à partir dans leurs recherches immédiatement de l'idée de Dieu comme Être infini et absolu et à considérer cette idée comme le fondement ou la première donnée qui n'a pas besoin d'être démontrée pour être certaine. Quand on saisit bien la marche progressive de la philosophie depuis Kant, on voit, il est vrai, que la conception de Dieu, comme Être absolu et comme principe de la philosophie, devait être le résultat de tout ce développement intellectuel, et la manière de procéder de Schelling trouve ainsi sa *justification* dans la tendance de tous les travaux précédents. Cependant la méthode de Schel-

ling n'est pas la méthode vraie et directe, dont il faille se servir. Sans parler du grave inconvénient, qu'il y a, d'exiger que celui qui veut arriver à la certitude de l'existence de Dieu acquière une connaissance approfondie du système Kant et des travaux qu'il a provoqués et charge son intelligence, peut être très faible, de toutes les erreurs, de toutes les opinions exclusives ou incomplètes, qui s'y trouvent, la méthode même, qui s'appuierait sur elle, ne peut être sans défauts; car comme les systèmes eux-mêmes, qu'elle présuppose, sont incomplets et erronés sous plusieurs rapports, il faut déjà connaître la vérité, pour savoir distinguer en eux le vrai et le faux. Ces systèmes peuvent bien faire voir, que l'idée de Dieu comme Être absolu doit être le principe de toutes les recherches philosophiques, mais ils ne sauraient donner à cette idée la certitude que l'esprit cherche, et encore moins le guider, quand il s'agit de développer cette idée dans tout le détail d'une doctrine. La conception de Schelling n'est ainsi au fond qu'une hypothèse, qui n'est pas sans fondement, mais qui n'a pas l'évidence d'une vérité certaine.

Mais après Schelling et ses disciples, une autre méthode, méthode qui mérite seule ce nom, a été établie par Krause, méthode psychologique et analytique qui constitue une marche progressive à partir de la première certitude qui réside pour l'esprit dans la conscience propre et, en passant par toutes les notions inférieures et intermédiaires, jusqu'à l'intelligence certaine de l'existence de Dieu. Cette méthode est directe, elle ne présuppose la connaissance historique d'aucun système philosophique, elle se fonde sur la

raison générale de tous, et tout esprit un peu familiarisé avec les recherches philosophiques, sera conduit par elle d'une manière certaine à la connaissance de Dieu. Cette méthode, je la reconnais comme la seule bonne et complète, mais les bornes qui me sont tracées dans ce cours ne me permettent pas de l'appliquer ici dans toute son étendue; cependant comme vous êtes déjà préparés par les recherches précédentes à comprendre des discussions de quelque difficulté, un plus grand développement n'est pas nécessaire et je pourrai me placer de suite au point qui lie les investigations qui vont suivre aux recherches que nous avons faites précédemment.

C'est par l'analyse des notions fondamentales de l'intelligence humaine que nous allons nous élever à la connaissance de l'existence de Dieu; et cette certitude ne saurait être acquise d'une autre manière; car comme la question de l'existence de Dieu dépend nécessairement de la claire intelligence des notions de *l'être*, du *fini* et de *l'infini*, du *conditionnel* et de *l'absolu*, de ce qui est *possible* et *impossible*, de la *cause* et de la *raison*, il est évident que nous devons commencer par nous rendre claires ces idées, par leur enlever le vague dans lequel on les laisse trop souvent dans les recherches philosophiques; mais lorsque nous aurons ainsi analysé ces notions en elles-mêmes, alors se présentera le second problème; leur application à tout ce qui existe, et c'est dans cette application des notions fondamentales aux différens ordres d'êtres que nous trouverons le passage, si toutefois il en existe, du monde fini à l'Être infini et absolu.

Notre recherche se compose donc de deux parties;

l'une consiste dans l'analyse préliminaire des notions fondamentales dont nous aurons besoin dans cette question, l'autre comprend l'application de ces notions aux différens ordres des êtres.

L'analyse des notions fondamentales que nous allons présenter exige une grande attention pour bien saisir l'enchaînement entre les idées elles-mêmes et leur liaison avec la seconde partie, celle de l'application. Mais, je le répète, mon intention n'est pas de donner ici une exposition complète de toutes les notions fondamentales (1), je développerai seulement celles qui sont nécessaires pour le but que nous nous sommes proposé. Abordons notre sujet.

La notion la plus générale est sans doute celle de *l'Être*, qui embrasse tout ce qui existe. Par être je n'entends pas seulement le verbe «être», je comprends

(1) La question des notions fondamentales, nommées catégories, est une question capitale dans la philosophie. La découverte et l'application des catégories signale dans la philosophie le même progrès que la découverte des élémens simples dans la physique. Car, de même qu'on construit, dans la physique, les corps par la combinaison différente des élémens, de même, on détermine, ou on peut déterminer l'essence, le caractère fondamental de toutes les choses, par la combinaison et l'application régulière des catégories. Cette vérité importante n'a été reconnu, quoique la doctrine des catégories soit déjà ancienne, que dans les systèmes de Hegel et de Krause. Mais Hegel a eu le tort, de prendre l'exposé des catégories, tel qu'il avait été fait par Kant, pour une exposition à peu près complète. Cette exposition au contraire est très défectueuse; d'abord en ce qu'elle ne se fonde pas sur un principe général et unique, d'où les catégories soient déduites. Les différentes formes de jugement en effet, loin d'être propres à devenir la source des catégories, doivent être elles-mêmes basées sur les catégories, pour être complètes et se montrer dans l'enchaînement nécessaire. La doctrine de Kant est encore très incomplète, parce qu'il lui manque d'un côté des catégories fondamentales, et que d'un autre côté, Kant n'a indiqué aucune règle pour leur combinaison, et ne paraît pas même avoir senti que des combinaisons ultérieures fussent possibles. Mais tant qu'on ne fait pas ces combinaisons, au moins les principales, on reste dans les généralités, et on ne peut déterminer à fond aucune question philosophique. Les défauts graves de la doctrine de Kant sur les catégories n'ont point échappé à Krause. Il a entrepris une réforme entière de ce système, et déduit, dans la métaphysique, toutes les catégories de la notion infinie et absolue de l'Être. L'exposition que nous présentons ici part aussi de l'idée de l'Être; mais elle est incomplète, quoique suffisante pour notre but. Le dé-

par là tous les êtres avec tous leurs attributs. Cette notion de l'être ne saurait jamais être définie, ni aucune de celles qui vont suivre; et il est dans la nature des notions fondamentales, comme étant les notions, les élémens les plus simples de l'intelligence, de n'être susceptibles d'aucune définition. On dit ordinairement que la notion de l'être est la plus abstraite de toutes les notions, mais elle n'est nullement une abstraction; comme telle, elle ne s'étendrait pas au delà des choses qui ont été observées; or, il est impossible que tout ce qui existe ait été observé par l'intelligence. La notion de l'être est, au contraire, l'idée qui doit précéder toute observation; car, si l'esprit n'avait pas primitivement l'idée de l'être, il ne lui viendrait jamais la pensée de faire entrer tout dans cette notion, et

veloppement complet ne peut être donné à cette doctrine que dans la métaphysique plus détaillée.

Il serait inutile de donner en ce moment l'histoire de la question des catégories, puisque nous ne pourrions pas ici juger d'une manière compétante les différentes expositions. Les théories les plus remarquables, celles d'Aristote et des Kant sont connues. Mais nous savons aujourd'hui, que déjà la philosophie des Hindous avait traité cette question, et présenté plusieurs exposés, qui, sous certains rapports, sont supérieurs même à celui d'Aristote. Selon plusieurs historiens, Aristote a connu cette doctrine par les ouvrages de philosophie indienne, que son élève Alexandre lui envoyait. La ressemblance est au moins frappante. Il n'est pas sans intérêt de savoir que Leibnitz, en considérant les catégories sous un point de vue supérieur, et en s'apercevant que, présentant les notions les plus simples de l'esprit, elles sont les élémens de toutes les notions possibles, fut conduit par là à la grande et profonde idée, de former précisément par ces catégories l'alphabet universel des pensées humaines, comme langue universelle (posilalie). Leibnitz a entrepris pour cette langue beaucoup de travaux préparatoires, mais il ne pouvait exécuter ce projet, parce que le système des catégories qu'il possédait, n'étant pas beaucoup plus complet que celui d'Aristote, y mettait des obstacles insurmontables. Cette idée d'une langue universelle a été reprise par Krause, qui prétend avoir établi le système de toutes les catégories principales, et fonde sur ces catégories cette langue très simple dans ses principes, et qui, telle qu'elle nous est connue dans son état encore incomplet, offre une précision et une souplesse, qui la rendent éminemment propre à être employée dans les recherches philosophiques, ne fut-ce d'abord que comme les signes dans les mathématiques.

il ne pourrait comprendre aucun objet particulier. Maintenant nous avons à déduire de cette notion universelle les notions fondamentales qui y sont contenues. La première distinction que nous avons à faire dans l'être, est celle entre l'être et son *essence* ou ses propriétés. L'essence n'est rien de différent de l'être, mais il faut cependant distinguer entre l'être qui subsiste en lui-même, et entre l'essence ou les attributs qui ne peuvent jamais exister isolés, sans un Être auquel ils soient inhérents. Cette vérité très-simple est souvent méconnue; mais elle deviendra importante dans la question qui nous occupe. L'Être et l'essence étant les deux premières notions générales, nous pouvons aussi appliquer cette distinction à tout ce qui existe; car tout ce qui est, est ou un Être subsistant en soi, ou l'essence, l'attribut d'un Être. Pour exprimer la notion d'Être et d'essence, je ne me sers pas des mots de réalité ou d'existence parce que le mot de réalité est un mot vague, dans lequel l'Être et l'essence ne sont pas distincts; et la notion d'existence, dans le sens qu'on lui donne ordinairement, est une catégorie composée et subordonnée, comme nous le verrons tout-à-l'heure. Les notions d'Être et d'essence sont donc les catégories les plus élevées, et de plus elles sont universelles.

Nous allons passer à d'autres notions qui y sont contenues. Comme l'Être et chaque être est *un*, comme son essence est également *une*; *l'unité* est la catégorie prochaine que nous trouvons dans celle de l'Être. L'unité est une essence de l'Être et de chaque être, elle est la première des essences particulières ou des propriétés. Mais, par suite de l'unité, nous re-

marquons une autre catégorie, celle de *l'identité*, parce que l'Être qui est un est et reste le même, son essence une est la même, est identique. Maintenant nous allons considérer deux catégories qui sont du même rang, qui ne dérivent pas l'une de l'autre, comme celles que nous avons reconnues jusqu'à présent, mais doivent être saisies simultanément dans la notion de l'Être. Ces deux catégories sont celles de la *substantialité* et de la *totalité* (1). Chaque Être subsiste en soi, est substantiel et il est un tout, non pas un tout composé, mais un tout d'unité. Par substantialité, il ne faut pas entendre quelque chose de matériel, mais seulemant l'Être subsistant en soi et pour soi. Le mot de spontanéité conviendrait peut être mieux si on n'y attachait l'idée d'une activité, dont il n'est pas ici question. La substantialité ou spontanéité et la totalité sont relatives ou absolues, partielles ou complètes. Si l'Être existe entièrement pour soi et par soi-même, s'il ne dépend d'aucun autre Être, si toutes les conditions de son existence sont données en lui-même, alors il est d'une spontanéité complète, il est *absolu, inconditionnel*. Au contraire, un être qui ne porte pas toutes les conditions de son existence en lui, qui est dépendant d'un autre être quelconque, est par là *conditionnel*. L'absolu est la pleine affirmation de la spontanéité ; l'Être absolu est la substance une et entière. La *totalité*, avons nous dit, est ou partielle, ou complète. Un Être dont l'essence ne renferme pas tout ce qui existe, est fini, limité. Le fini exprime ainsi la totalité partielle. Mais l'Être dont l'es-

(1) Les mots allemands « *Selbheit* et *Ganzheit* » expriment ces notions fondamentales de la manière la plus pure.

sence comprend véritablement tout, est infini; il est la totalité complète. Ici nous avons à relever une opinion complètement fausse, d'après laquelle on considère l'infini comme la notion négative, et le fini comme la notion affirmative et positive. C'est précisement le contraire : Le fini est une négation et l'infini est l'affirmation complète. Qu'entend-on en effet par fini? C'est une chose, ou un Être, qui a des limites, des bornes. Ainsi une figure géométrique est finie, limitée, parce qu'elle ne renferme pas tout l'espace; l'espace qui est en dehors d'elle la limite, la circonscrit, la rend finie; le fini a sa fin dans ce qui est en dehors de lui; et cette circonscription qui l'empêche d'être plus qu'il n'est, est une négation pour lui; ainsi les notions de fini, de borne, de limite sont des notions négatives. Au contraire l'infini est l'absence de toute fin, de toute limitation et partant de toute négation. Le mot d'infini exprime une double négation, la négation d'une négation, ce qui constitue une véritable affirmation, L'infini c'est tout, le fini c'est une partie du tout, et il est évident que le fini ne pourrait exister sans l'infini. Le fini suppose donc une limitation, et comme le fini ne se limite pas soi-même, comme il est limité par ce qui est en dehors de lui, on est forcé tant qu'on pense le fini, d'aller au delà jusqu'à ce qu'on concoive l'absence de toute limite, et que la totalité apparaisse dans toute sa plénitude. On prétend souvent que l'esprit ne peut concevoir l'infini, mais on confond alors la manière de concevoir de la pensée et de la raison avec celle de l'imagination. L'imagination s'efforce en vain de se représenter l'infini, elle est restreinte au fini; et comme la plupart des hommes

ne vivent que dans les représentations sensibles de l'imagination, ils n'attribuent de la réalité qu'à ce qui s'y laisse reproduire, prétendant que l'infini n'est pas concevable. L'infini pourtant peut être conçu dans la raison, et chacun le pense, même ceux qui en nient la possibilité ; car si on leur demandait, comme Malebranche, si l'infini est rond, carré, rouge ou bleu, ils répondraient de suite que non, que de telles qualités sont incompatibles avec l'infini ; et cependant ils ne pourraient pas répondre aussi catégoriquement, s'ils n'avaient réellement aucune idée de l'infini. Ainsi le fini est inconcevable sans l'infini, dont le fini exprime les limitations intérieures. Mais il faut remarquer qu'il y a plusieurs ordres ou genres d'infini, qui cependant se résument à la fin dans un infini lequel l'est d'une manière absolue et sous tous les rapports. Ainsi l'espace est infini, mais seulement dans son genre ; l'espace n'est pas la Nature, qui est un infini supérieur, et qui est infinie dans l'espace, dans le temps et dans la force ; mais la Nature elle-même n'est pas encore l'infini absolu, parce qu'elle n'est pas tout, elle n'est pas l'esprit et le monde intellectuel ; et l'esprit n'est pas non plus l'infini absolu, puisqu'il n'est pas la Nature. Le monde physique et le monde intellectuel sont limités l'un par l'autre, mais tous les deux témoignent cependant d'un infini supérieur, dans lequel ils sont limités, et qui fait qu'ils se tiennent éternellement dans leurs limites ; cet infini est l'infini absolu.

Jusqu'à présent nous avons considéré l'Être et l'essence, nous avons distingué l'unité, l'identité, la substantialité ou spontanéité, qui est ou absolue ou

conditionnelle, et la totalité, qui, selon qu'elle est partielle ou complète, constitue le fini ou l'infini. L'unité est la catégorie supérieure, la spontanéité et la totalité sont coordonnées, mais l'unité, dans cette dualité intérieure, constitue *l'harmonie*. Ces catégories épuisent l'essence générale de l'Être, mais leurs combinaisons vont à l'infini, et le fond de chacune est infini; en le déterminant on trouve les catégories subordonnés et composées.

Jusqu'à présent nous avons considéré en *quoi* consiste l'essence de l'Être, quels sont ses attributs fondamentaux; le problème suivant serait de considérer *comment* est l'essence, ou quelles sont les *formes* de l'essence, après avoir reconnu dans le *quoi* le *fond* de l'essence. Mais cette recherche nous conduirait trop loin, et nous n'en aurons pas besoin pour notre question.

Nous passons de suite au troisième problème qui se présente naturellement, à savoir, de *combiner* la forme avec l'essence. De cette combinaison résulte la *modalité*, qui est *l'existentialité* dans ses différens genres. Cette catégorie est d'une haute importance pour notre question. J'ai dit que l'existence est la forme ou la modalité de l'essence; c'est ce que j'ai à prouver. Or, l'essence passe seulement à l'existence lorsqu'elle a pris forme, lorsqu'elle est manifestée, formée, mais l'essence peut être sans avoir passé dans la forme de l'existence. Ainsi le germe d'une plante peut être considéré comme l'essence de la plante; lorsqu'elle s'est formée, elle n'est pas germe, elle est racine, tige, branche, fleur; cela n'existe pas encore dans la plante comme germe, cela n'est que dans

l'essence; mais tout y est, car tout cela ne vient pas des circonstances extérieures qui constituent seulement le milieu favorable ou défavorable, dans lequel le germe se développe. Le grain de froment devient froment dans tous les pays, il ne devient jamais de l'orge. Il en est de même de l'ordre spirituel. Dans l'esprit de chaque homme il y a beaucoup en essence, en germe, mais tout cela n'est point encore passé à l'existence. Ordinairement on appelle cette essence non developpée *dispositions*, quelquefois facultés de l'esprit et, en considérant le rapport de l'esprit avec le temps, nous avons vu que l'esprit n'est dans le temps que pour la partie de son essence qui déjà est passé dans le développement, mais que l'esprit, puisque non essence n'est pas épuisée par le temps, est pour tout le reste de son essence en dehors et au dessus du temps. Ainsi, dans la Nature comme dans l'esprit, l'existence n'est que la manifestation de l'essence, qui prend forme, s'informe dans l'existence. Mais dans l'existence il y a à distinguer trois modes principaux : la *nécessité*, la *possibilité* et la *réalité*, dont nous considérerons ici seulement les deux derniers. La réalité est ce qu'on appelle ordinairement l'existence, c'est-à-dire l'essence effective, réalisée. La possibilité exprime le rapport de l'essence avec l'existence; cette catégorie, étant la plus importante pour notre question, doit être considérée plus en détail.

Je dis que la possibilité exprime le rapport entre l'essence et ce qu'on appelle ordinairement la réalité ou l'existence. C'est ainsi qu'il est possible qu'une semence se développe jusqu'à devenir fruit, que le germe d'une plante devienne fleur, si la fleur est

contenue dans son essence. C'est ainsi qu'il est possible que le corps d'un enfant devienne celui d'un homme adulte, et que l'esprit arrive à la maturité du développement de toutes les dispositions qu'il possède. Mais de là il s'ensuit aussi que ce qui n'est pas contenu dans l'essence d'une chose n'est pas possible; la possibilité est fondée sur cette essence intérieure. Ainsi il est impossible pour le germe du seigle qu'il devienne le fruit du froment; de l'essence de la plante ne sortira jamais un animal, et l'esprit, étant un être en soi et pour soi, ne deviendra jamais un être physique. Ainsi on connaît pour chaque chose ce qui est possible pour elle, quand on connaît son essence, et non autrement. On dit souvent il est vrai : « Cela est possible, mais je ne sais pas, si cela existe réellement; je puis bien le penser, l'imaginer, le supposer, mais il est possible que cela n'existe pas » ; mais la pensée n'a rien à faire avec la possibilité ou l'impossibilité, qui expriment des rapports objectifs des choses ; les expressions, telles que celles que j'ai indiquées, résultent d'une irréflexion malheureusement si générale, qu'elle est comme une monnaie courante dont on se paye mutuellement. Cependant c'est cette irréflexion, qui a toujours été le plus grand obstacle à l'examen approfondi des vrais rapports des choses ; et c'est l'ignorance du vrai rapport entre ce qui est possible et ce qui est impossible qui a le plus contribué à l'état d'incertitude dans lequel on se trouve en égard à l'existences de Dieu. Je le répète, possible est tout ce qui est contenu dans l'essence d'une chose, et, tant qu'on ne connaît cette essence, on ne sait pas ce qui est possible pour elle. Ainsi le géomètre qui connaît l'es-

sence de l'espace, peut savoir ce qui est possible dans l'espace, et c'est précisément lorsque des géomètres plus profonds, et pour la plupart en même temps philosophes, commençaient à approfondir l'essence de l'espace, qu'ils pouvaient former la science de ce qui est possible et de ce qui est impossible par rapport à lui. Aussi la science de l'impossible dans les mathémathiques commence-t-elle aujourd'hui à devenir une science de la plus haute importence. Mais, quand un homme peu instruit dans les mathématiques dit : Je puis bien penser qu'on peut tirer la racine carrée du nombre *un*, mais je ne sais si on peut le faire réellement, cet homme dit une absurdité, et cela parce qu'il ne connaît pas l'essence de la racine carrée appliquée au nombre *un*; s'il la connaissait, il saurait qu'une pareille question est aussi absurde que de penser un triangle carré. On ne dit pas : il est possible, qu'un triangle carré existe, parce que, dans ce cas, l'absurdité saute aux yeux, mais un homme irréfléchi, qui n'approfondit pas l'essence du triangle, dira facilement qu'il peut penser que ses trois angles ne soient pas égaux à deux angles droits, et cela pourtant n'est pas plus possible qu'un triangle carré. Ce qui est évident dans les mathématiques ne l'est pas moins dans la Nature en général et dans l'esprit; seulement, comme ces deux sphères sont plus compliquées, l'irréflexion reste plus cachée sous les mots. Par rapport à la Nature, un homme irréfléchi dira : Je puis bien penser qu'il y ait des hommes avec des ailes, ou des animaux dans lesquels plusieurs espèces d'animaux soient réunies, des Sphinx, des Chimères, mais je ne sais pas si de tels êtres existent. Mais on confond encore ici l'ima-

gination qui est libre dans la combinaison des formes les plus opposées, avec l'essence et la vie de la Nature. Pour savoir si de tels êtres sont possibles, il faudrait connaître l'essence entière de la Nature dans toutes ses combinaisons possibles. Cette connaissance est difficile à acquérir, et la science de la Nature n'a pas encore été développée, comme celle de l'espace, dans une science du possible et de l'impossible. Mais tant que cette science n'existe pas, l'homme pensant doit seulement dire; je n'ai pas d'opinion là dessus, je ne sais pas si une pareille combinaison de formes peut avoir lieu dans la Nature. Il en est de même dans l'ordre de l'esprit. Un homme qui ne connaît pas l'essence de l'esprit, dira sans réfléchir : Il est possible, que l'esprit meure, tandis qu'il devrait se borner à avouer son ignorance sur la nature de l'esprit.

Après avoir determiné ce que l'on doit entendre par le possible et par le réel, nous avons à remarquer un rapport important entre la possibilité et la réalité quant à l'Être entier auquel s'appliquent ces notions. Nous avons vu que la possibilité exprime le rapport de l'essence à l'existence. Mais ce rapport n'est jamais dans un Être fini tellement complet et adéquate que tout ce qui est possible pour cet Être, c'est à dire tout ce qui est contenu dans son essence, soit en même temps entièrement réalisé. Chaque être fini ne réalise à chaque moment, à chaque époque, qu'une partie de son essence. Une plante ne développe que successivement ce qui est contenu dans son essence, elle ne peut pas être germe, racine, tige, branche, feuille, fleur, à la fois, autrement il n'y aurait pas de développement, et le temps n'existerait pas pour elle. C'est

donc parce qu'un Être fini ne peut exprimer à chaque moment qu'un seul état bien déterminé, que la réalité ne représente chez lui qu'une partie de sa possibilité, ou de ce qui est possible pour lui. De la résulte aussi qu'un être qui est fini sous un rapport, et se trouve à cet égard au dessus du développement et du temps, est aussi au dessus de l'opposition de la possibilité et de la réalité, parce que tout ce qui est possible pour lui est, en même temps, réalisé en lui. C'est ainsi que toutes les figures qui sont possibles dans l'espace, qui est infini, existent aussi en lui. Il en est de même de la Nature. Tout ce qui est contenu dans son essence existe aussi véritablement; et s'il y a encore un Être plus élevé, infini à tous égards, la possibilité et la réalité se confondront nécessairement en lui.

Maintenant nous avons à soulever une autre question importante, savoir comment on peut dire qu'un Être, et non un de ses états particuliers, est possible, ou ne l'est pas. Comme la possibilité exprime le rapport partiel de l'essence à l'existence, il faut que l'Être à l'égard du quel on élève la question de la possibilité forme une partie de l'essence d'un Être plus élevé et plus général, dans lequel il est lui-même contenu. Ainsi, quand on demande si une figure géométrique est possible, il s'agit se savoir si les trois directions principales de l'espace peuvent être combinées de manière à constituer la figure en question. Ainsi un carré dans lequel la diagonale pût être mesurée par l'un des côtés est impossible, parceque les lignes ne peuvent pas être combinées ainsi qu'on le demande; de même dans la Nature un Être est possible, s'il est

contenu comme partie dans l'essence générale de la Nature. Nous voyons donc encore une fois que la possibilité se rapporte à l'essence intérieure d'un Être, qui contient en lui plusieurs états, ou plusieurs êtres particuliers. Mais il s'agit de savoir si on peut appliquer l'idée de possibilité à des êtres qui sont infinis. Il faut à cet égard distinguer : si les êtres ou les choses sont encore finis sous un rapport quelconque, leur essence est limitée, et il y aura des Êtres plus élevés et plus généraux dans lesquels ils sont contenus, et alors on peut demander avec raison comment ces êtres subordonnés sont possibles. Ainsi on peut demander quant à l'espace, qui cependant est déjà une infinité, comment il est possible, parce qu'il n'existe pas par lui-même, son essence et son existence étant données par l'Être plus général de la Nature, qui est la raison de l'espace. Et comme la Nature n'est pas encore tout, quoiqu'elle soit infinie dans sa sphère, comme elle n'est pas l'Esprit, et comme, d'un autre côté, l'Esprit n'est pas la Nature, on peut demander comment ces deux Êtres qui s'excluent sont possibles, et comment ils sont possibles l'un a côté de l'autre. Nous ne saurions répondre à cette question qu'en tant que nous aurions reconnu un Être qui contînt, dans son essence générale, l'essence particulière et de la Nature et de l'Esprit. Alors nous pourrions repondre que la Nature et l'Esprit sont possibles par cette essence plus élevée et plus générale dont ils expriment tous les deux une partie. Mais à l'égard de cet Être, qui contient en lui le monde physique et spirituel, la question de la possibilité ne peut pas être soulevée, et si on le fait avec l'irréflexion ordinaire, c'est qu'alors on le conçoit

comme un être fini comme n'étant pas toute l'essence du monde, comme un être particulier, et on l'appelle infini et absolu sans penser que l'infini, comme nous avons vu, renferme tout, et que l'absolu, étant indépendant de tous les rapports, l'est aussi du rapport du possible et de l'impossible, et renferme même les conditions nécessaires à la possibilité d'existence de tous les êtres conditionnels. En demandant si un Être infini et absolu est possible, on demanderait s'il y a une raison qui détermine son essence et son existence. Mais l'Être infini et absolu n'a pas de raison au dessus et en dehors de lui, il est lui-même la raison pour tout ce qui existe en lui, mais pour son essence et son existence il n'y a pas de raison. Et de là résulte aussi que la connaissance de cet Être doit être absolue, c'est-à-dire qu'il doit être connu par lui même et non par une démonstration, qui supposerait encore une raison supérieure à lui de laquelle on deduirait son existence. La connaissance de cet Être ne peut être acquise, que par une marche régulière dans laquelle on monte d'un ordre toujours plus élevé, jusqu'à ce qu'on arrive à la dernière raison, à la raison infinie et absolue de tous les êtres et de toutes les choses. Mais c'est précisément cette marche, que nous avons encore à entreprendre. Nous avons d'abord à examiner plus en détail la notion de la *raison,* ensuite nous avons à appliquer cette idée aux divers ordres de choses qui se présentent successivement à nous, et nous avons surtout à considérer les deux derniers ordres des choses qui sont encore finies sous un rapport, la Nature et l'Esprit, pour nous pénétrer de la nécessité de nous élever au dessus d'eux à l'Être infini

et absolu, vraie conclusion et principe nécessaire de tout ce qu'il y a de fini et de particulier.

Examinons donc d'abord ce que c'est que la *raison* d'une chose. La notion de la raison ne doit pas être confondue avec l'idée de la *causalité;* l'idée de la raison est une notion plus élevée, parce qu'elle s'applique à tous les ordres de choses, tandis que la causalité ne s'étend qu'aux choses qui sont dans le temps. Quelquefois, il est vrai, on parle aussi de la cause éternelle, mais alors la notion de cause est synonyme de celle de raison. En examinant ce qui est exprimé par l'idée de la raison, nous trouvons que cette idée exprime le rapport d'un Être ou d'une chose avec son contenu intérieur; en d'autres termes, que raison exprime le *rapport du contenant au contenu*, ou que raison est ce dont l'essence renferme l'essence et l'existence d'une autre chose. Cette définition que je viens de donner ici est de la plus haute importance, car nous arriverons avec elle à concevoir tout comme contenu en Dieu, qui est la raison suprême. Nous allons justifier cette définition. Choisissons d'abord des exemples dans le monde physique. Quelle est la raison de la fleur d'un arbre? C'est évidemment l'arbre même, qui dans son essence porte aussi la faculté de devenir fleur. Quelle est la raison de l'arbre? C'est le règne végétal, qui renferme dans son essence celle de l'arbre. Ensuite la raison du règne végétal est la terre, qui, dans le développement de sa vie, ne s'est pas arrêtée au règne minéral, mais est arrivée au degré de la vie végétale. La terre est la raison première de tout ce qu'elle renferme dans son sein. La raison la plus prochaine de la terre est dans

le système solaire dont elle fait partie. Enfin la raison de tous les êtres physiques et de toutes leurs combinaisons est la Nature entière, qui est la raison dernière pour tout ce qui vit en elle. Mais, comme la Nature n'est pas tout, comme elle n'est pas l'esprit et l'ordre spirituel, et comme elle vit cependant avec l'esprit, en rapport et en union avec lui, il doit y avoir encore un Être supérieur, raison de la Nature et de ses rapports avec l'esprit.

Appliquons également l'idée de la raison à l'ordre spirituel. L'esprit est dans une activité continuelle de pensées, de sentimens et de volontés. La raison des pensées, volontés et sentimens particuliers se trouve d'abord dans les facultés respectives de penser, de vouloir et de sentir, mais la raison de ces facultés se trouve dans la constitution, dans l'essence générale de l'esprit. Mais l'esprit individuel n'est la raison ni de lui-même ni de son organisation; de plus, comme tous les esprits ont, malgré leur individualité, quelque chose de commun, une organisation spirituelle commune dans les facultés fondamentales et dans les lois qui régissent leur activité, aucun esprit individuel ne peut être la raison de cette constitution *commune* de tous. Toute communauté de constitution et de rapport est un fait transcendant qui nous pousse à chercher la raison commune au dessus des individualités, dans un Être supérieur qui les renferme.

Nous voyons ainsi dans tout ordre des choses, que la raison exprime toujours la rapport du contenant au contenu. Chaque chose, chaque Être est la raison immanente de ce qui est en lui; et la raison d'un fait ou d'un être fini se trouve ou dans une propriété, ou

dans un Être plus général, supérieur. Or, comme tout ce qui existe est ou la propriété, l'attribut, l'essence d'un Être, ou un Être subsistant en soi-même, et que, d'un autre côté, une propriété, une essence n'existe pas isolée et par elle-même, mais est toujours inhérente à un Être qui est sa base, la raison d'une chose se trouve toujours en dernier lieu, non pas dans une propriété, mais dans un Être substantiel; et quand on conçoit une raison suprême pour toutes les choses on doit nécessairement concevoir un Être suprême, absolu et infini, qui est la raison immanente de toutes les choses, et dans lequel tout être, toute chose a sa raison supérieure transcendante, mais qui lui-même n'a pas de raison supérieure. La transcendance de raison n'existe que pour les êtres qui sont encore finis sous un rapport quelconque; mais, dans l'Être absolument infini et infiniment absolu, la transcendance se résout dans une immanence infinie et absolue.

Nous approchons ainsi de plus en plus de la solution de notre question; l'idée de l'Être infini et absolu devient de plus en plus claire. Nous avons déterminé les notions de l'infini et de l'absolu en faisant sortir ces idées du vague dans lequel l'entendement vulgaire les retient, et en leur restituant cette signification positive et affirmative qui est leur vrai caractère. Nous avons ensuite analysé les rapports entre l'essence et l'existence, entre le possible et le réel, et par la notion présise que nous avons acquise de la raison nous sommes arrivés en dernier lieu, à concevoir non pas une raison ou une cause première telle qu'on la conçoit vulgairement, en dehors de ce dont elle est la cause, mais un Être qui est la raison immanente de

tout, qui contient tout en lui, qui est enfin la plénitude de toute essence et de toute réalité.

Mais jusqu'ici nous nous sommes élevés par de pures notions à la conception de l'Être infini ; maintenant il s'agit d'arriver à cette conception en considérant les divers ordres des êtres, et en faisant à ces ordres l'application des notions que nous venons d'analyser, pour leur donner une véritable base. Alors la recherche sera complète, les notions auront été combinées avec les choses, et, par cette combinaison, nous concevrons l'Être qui constitue l'unite de toute réalité.

Dans ce but il n'est pas besoin de nous arrêter aux degrès inférieurs des choses; nous pouvons nous transporter de suite à la considération des deux êtres principaux dans lesquels se résument tous les êtres qui, sous l'un ou l'autre rapport, sont finis et conditionnels; et c'est de ces deux êtres que nous avons à chercher la tansition à l'Être infini et absolu.

Les deux Êtres principaux que nous avons à considérer, et auxquels nous avons à rapporter les notions fondamentales précédement analysées, sont l'esprit et la Nature. Je parle ici de la Nature et de l'Esprit comme de deux Êtres distincts; parce que nous avons vu dans une des leçons précédentes (1), qu'il est impossible de concevoir l'esprit comme un résultat quelconque du corps ou de forces naturelles; mais, pour notre question, il n'est pas même nécessaire d'avoir reconnu cette distinction, il faut seulement avoir saisi l'aspect différent sous lequel se montre l'activité de l'esprit et celle de la Nature, différence que l'ob-

(1) Vol. 1, troisième leçon.

servateur le plus superficiel reconnaîtra facilement.

En considérant maintenant l'esprit tel qu'il se manifeste dans la conscience propre, nous rencontrons en lui toutes les propriétés dont nous avons précédémment parlé. Dans une des leçons précédentes nous l'avions déja observé dans son unité, sa spontanéité et sa receptivité; mais l'esprit se montre également sous les rapports de l'essence et de l'existence, du possible et du réel et de la raison. Nous avons déjà remarqué que l'esprit n'est pas à chaque moment tout ce qu'il peut être, que son essence n'est jamais complétement manifestée. Chaque esprit porte en lui des facultés, des dispositions qui sont une source de développement continuel. Le temps, comme nous l'avons vu, est la forme du changement, et en tant que l'esprit change, il est dans le temps. Mais comme il ne se resout, ne se déploie jamais dans la manifestation, comme il y a toujours un fonds d'essence qui n'est pas réalisé, l'esprit quant à ce fonds d'essence n'ést pas dans le temps, il n'est pas dans ce qu'on appelle ordinairement la réalité, parce que ce fonds d'essence n'est pas encore devenu réel, effectif; il se trouve encore sous la catégorie du possible, et nous voyons que le domaine du possible est pour l'esprit plus vaste que celui la de réalité. Le possible et le réel ou l'existence dans le temps ne sont que deux modalités de son essence, et l'esprit, comme Être entier, se trouve encore dans son unité au dessus de ces rapports opposés. Mais quoique l'esprit s'élève quant à son essence fondamentale au dessus de l'existence temporelle, il est cependant limité, fini. L'esprit, il est vrai, est infini dans son intérieur; de même qu'une ligne géométri-

que est infinie, étant divisible à l'infini, de même l'esprit individuel est infini dans son intérieur, étant susceptible d'un nombre infini d'états différens. Mais chaque esprit individuel est fini, parce qu'il n'est pas les autres esprits ; si un esprit était tous les esprits, il serait l'esprit total, complet. Chacun de nous sait qu'il n'est pas cet esprit complet, car il est loin d'avoir toutes les parfections qui devraient se trouver dans un pareil esprit. Or cet état de fini et de limitation, dans lequel nous nous trouvons tous, nous force d'aller au delà de notre personnalité, parce que tout ce qui est fini a une raison supérieure par laquelle il existe. De plus, comme tous les esprits possèdent, malgré leur individualité distincte, des facultés et des lois communes, aucun esprit individuel ne peut être la raison de cette constitution commune de tous les esprits. Où trouvera-t-on la raison de cette communauté d'essence et de vie ? On ne pourra la chercher que dans une essence ou propriété plus élevée et plus générale, ou dans un Être supérieur et plus général. Mais comme aucune essence ou propriété n'existe isolement, séparée d'un Être substantiel, il faut encore en dernier lieu chercher la raison de cette communauté dans un Être universel supérieur. Nous sommes donc obligés de reconnaître pour tous les esprits individuels un *Esprit universel* supérieur qui les embrasse tous dans son Être, de la même manière que l'espace embrasse toutes les figures, que la Nature embrasse tous les êtres physiques ; et tous les esprits individuels, étant contenus dans cet Esprit supérieur, en sont la détermination et limitation intérieures, et en réflètent tous l'essence générale, de

la même manière, que chaque figure représente encore les propriétés principales de l'espace. Cet es-esprit universel supérieur est le véritable Esprit total, complet, dont tous les esprits individuels ne sont que des membres partiels, des centres propres et unitaires, il est vrai, mais intérieurs, et reflétant comme des foyers particuliers la même lumière, vivant de la même substance, l'essence fondamentale de cet Esprit général. Cet Esprit général supérieur est au dessus de toute individualité, mais, quoique n'étant pas individuel, il n'en est pas moins un véritable Être substantiel, personnel, existant en soi et pour soi. Il est vrai que l'entendement vulgaire, qui s'arrête à moitié chemin, qui remarque bien la constitution commune de tous les esprits, mais n'en cherche pas la raison, est incapable de s'élever à la conception de cet Esprit général. Pour les êtres physiques on cherche bien la raison d'existence dans un véritable Être, la Nature, qu'on ne considère pas comme une pure essence générale des êtres physiques, mais bien comme un Être subsistant en lui-même : mais, dans l'ordre spirituel qui ne tombe pas sous les sens, et ne se présente pas dans la continuité de la matière et de l'espace, on regarde tous les esprits comme isolés, comme séparés l'un de l'autre. Il existe cependant le même enchaînement, la même continuité dans l'Esprit général dont nous parlons, seulement cette liaison n'est pas celle de la matière et de l'espace, mais tous les esprits individuels existent liés dans cet Esprit général de la même manière que les êtres physiques dans la Nature. Cette idée de l'Esprit général comme étant l'Être qui embrasse tous les esprits individuels, est

certes bien différente des conceptions de l'entendement vulgaire qui s'appelle *sens commun*, lequel ne s'enquiert pas en quoi consiste cette *communauté* de constitution intellectuelle et quelle en est la raison. C'est cet Esprit général supérieur qui est précisement l'Esprit commun, la raison du sens commun, et celle de la constitution égale de tous les esprits. C'est à cet Esprit général que nous en appellons, quand nous parlons de la raison comme source et faculté de connaissance. Nous exigons que tous reconnaissent les jugemens de la raison, comme venant d'une autorité supérieure qui est au dessus des individualités particulières. « La raison le dit » voilà la dernière raison qu'on donne généralement ; ce qui prouve que chacun a au moins le préssentiment de cet esprit supérieur qui établit l'identité de tous les esprits, et qni fait que tous sont égaux devant la loi de la raison. C'est dans cette supposition que chacun parle, et qu'il est entendu de tous, parce que tous les esprits individuels vivent dans cette Raison commune, de la même manière que les êtres physiques dans la Nature. Et cet esprit supérieur est le véritable Être de Raison. Ce n'est pas une abstraction, comme la logique du sens commun le suppose, quand elle parle d'un Être de raison ; ce n'est pas non plus une pure faculté, comme on le suppose vulgairement ; c'est un véritable Être, subsistant en soi, et dont tous les esprits individuels ne sont que des foyers permanents intérieurs, mais reflétant tous la même lumière, la lumière de la Raison générale[1].

Cette conception de la Raison comme véritable Être existant en soi est propre au système de Krause. qui, entre tous les systèmes modernes, a le plus approfondi

Mais cet Esprit supérieur est-il infini et absolu? L'Esprit dont nous parlons peut être infini dans son in-

d'un côté les rapports de l'Esprit et de la Nature et de tous les deux avec l'Être suprême, et, d'un autre côté, les rapports de la Raison, comme Esprit général, avec l'esprit ou la raison individuelle. Tous les philosophes célèbres qui ont dirigé leur attention sur cette grave question, ont remarqué qu'il se trouvait dans notre raison individuelle des idées, des vérités générales, universelles qui surpassaient toute la sphère d'individualité et de personnalité ; et pour expliquer ce fait, ils ont supposé que notre raison participait à l'intelligence divine, ou même que c'était la raison divine qui se manifestait et était active dans la nôtre. Dans les derniers temps M. Cousin a eu le mérite en France, d'avoir repris cette question (dans la préface à ses ragmens philosophiques); mais il est à regretter qu'il ne lui ait pas donné plus de développement. M. Cousin a très-bien remarqué que les vérités générales, nécessaires, absolues, qui sont saisies par la raison, lui donnent un caractère qui est au dessus de la personnalité individuelle de chaque esprit. Mais il reste toujours à savoir ce que c'est que cette raison, si c'est une faculté inhérente à l'esprit, ou un Être existant en soi, si elle est identique avec l'intelligenee divine, ou un Être séparé, enfin comment il se fait que, si c'est notre raison même qui porte ce caractère d'impersonnalité, elle est en d'autres circonstances si personnelle et si individuelle, susceptible enfin de tant d'erreurs. La doctrine que nous avons établie ne laisse au moins pas d'incertitude sur ces points. Cette doctrine n'est pas complète ; elle ne saurait le devenir que dans la métaphysique ; mais l'analyse rigoureuse que nous avons faite psychologiquement nous autorise déjà pleinement à concevoir la Raison générale comme un véritable Être existant en soi, et non pas comme faculté, mais à distinguer cet Être aussi bien de l Être suprême que de notre esprit individuel. La Raison est un Être comme la Nature, et contient tous les esprits, comme la Nature renferme tous les êtres physiques, et elle ne détruit pas plus l'individualité et la personnalité de notre esprit, que la Nature ne détruit l'individualité des êtres particuliers existant en elle. Nous parlons aussi de *notre* raison, ce qui pourrait faire supposer que nous considérons la raison comme une faculté particulière de l'esprit. Or, nous avons déjà vu, que la raison et la réflexion ne sont pas des facultés particulières, mais des degrés de développement de notre pensée ; et ces degrés sont constitués selon le point de vue différent sous lequel les choses sont considérées. La raison, dans cette acception, est la *région* des idées, des vérités générales, éternelles, absolues. C'est quand l'esprit individuel s'élève dans cette région qu'il devient *raisonnable;* et comme cette élévation est un effort de sa spontanéité, il a droit de parler de *sa* raison, ce qui désigne alors la part qu'il a prise aux vérités de la Raison générale, part qui peut être plus ou moins grande, et qui constitue ensuite la différence dans le développement rationnel des hommes. L'esprit individuel, malgré cette élévation aux vérités générales de la Raison, reste aussi sujet à l'erreur, parce que d'une part, quand même il se serait élevé aux vérités premières, fondamentales, il pourrait se tromper encore en développant en détail ces vérités, et en les combinant, ou les appliquant d'une fausse manière, et parce que, d'autre part, s'il ne s'est pas élevé aux vérités premières, mais qu'il ait saisi seulement des vérités subordonnées, il tombe par là facilement dans l'erreur, en prenant des idées restreintes et exclusives, pour des vérités fondamentales et complètes. C'est ainsi que la doctrine que nous avons traitée seulement d'une manière analytique, répond aux points principaux que soulève la question de la Raison.

térieur; il se peut qu'il contienne un nombre infini d'individus spirituels, mais il n'est pas l'Être absolument infini. Car n'étant pas la Nature, et n'étant pas la raison de la Nature, il est limité par elle, et par conséquent fini à cet égard. Par cette raison l'Esprit général ne doit pas être confondu avec l'Être suprême, qui est la raison de tout ce qui existe, de la Natnre et de l'Esprit, de leur union et de leur limitation réciproque. L'Esprit général est seulement un monde particulier comme la Nature; il est le monde intellectuel comme la Nature est le monde physique; les deux mondes existent distincts l'un de l'autres, et aucun ne peut être considéré comme supérieur à l'autre, car, pour être supérieur, il devrait être la raison d'existence de l'autre. L'Esprit général et la Nature sont deux mondes particuliers, et s'ils ont quelque chose de commun entre eux, s'ils vivent en union, il faut chercher la raison de cette communauté et de cette union dans un Être supérieur qui les contient, et qui, par l'unité de son essence, établit aussi l'union dans la vie de ces deux Êtres.

Maintenant nous sommes arrivés au point où il s'agit d'établir la transition de la Nature et de l'Esprit à l'Être suprême. La Nature et l'Esprit sont les deux Êtres qui contiennent tout ce qui existe dans l'univers. Nous ne connaissons pas d'êtres avec d'autres qualités; mais dans le cas même qu'il y en eût encore d'intermédiaires quelconques, cela ne changerait en aucune manière la position de notre question. Toujours en effet, ces êtres seraient finis sous un rapport quelconque, et l'Être qui est la raison de tous les êtres finis resterait aussi la leur. Mais nous ne connaissons ici que deux

Êtres, dont l'un constitue le monde spirituel, l'autre le monde naturel, et dans lesquels la vie de l'univers se présente sous deux aspects différents. Or ce sont ces deux Êtres que nous avons encore à caractériser dans leur essence différente, pour bien connaître les attributs principaux, sous lesquels ils doivent être conçus. Nous avons déjà vu que l'Être suprême, s'il existe, doit être conçu comme infini et absolu, et que l'Esprit et la Nature doivent exprimer l'essence de cet Être, chacun d'une manière particulière. Eh bien! ce sont précisément les deux attributs que l'intelligence la plus odinaire assigne à l'Être suprême, à savoir d'être infini et absolu, qui constituent les caractères fondamentaux de l'Esprit et de la Nature; et cette coïncidence si frappante est en même temps la garantie que notre recherche est véritablement arrivée au point le plus élevé.

Nous disons donc que les deux attributs ou propriétés suprêmes qu'on assigne généralement à l'Être suprême, et qui sont les catégories de l'infini et de l'absolu, constituent l'essence fondamentale de la Nature et de l'Esprit. C'est ce que nous allons justifier en montrant, dans l'espérience, que ces deux Êtres se manifestent principalement sous ces deux attributs différens. Ceci est encore un point très-important et auquel on n'a jamais fait attention, parce qu'on n'a pas connu la valeur universelle des idées fondamentales, appelées catégories, Dans la séance précédante nous avons fait l'application de ces idées aux mathématiques, et nous avons déterminé d'une manière rigoureuse les notions de figures qu'on avait connues jusqu'à présent très-superficiellement. Maintenant nous ferons une application plus élevée de ces ca-

tégories, application qui sera plus difficile à saisir, parce qu'elle s'éloigne trop de la manière vulgaire de considérer les choses. De plus les caractères que nous allons attribuer ici à l'Esprit et à la Nature ne peuvent être exposés que très-succinctement et très-généralement, parce que, pour déterminer plus à fond l'essence intérieure de ces deux Êtres, il faudrait que les notions fondamentales ou catégories eussent déjà été plus approfondies dans la méthaphysique.

Nous prétendons que la Nature se manifeste dans l'expérience sous le caractère prédominant de *l'infini* et l'Esprit sous celui de *l'absolu*. L'infini et l'absolu ne s'excluent pas, et n'existent pas exclusivement; ils prédominent seulement réciproquement l'un sur l'autre dans ces deux Êtres. Mais, pour porter plus de clarté et de précision dans nos considérations, nous allons nous servir des expressions positives de la *totalité* et de la *spontanéité*, qui, comme nous avons vu, sont les notions affirmatives par lesquelles on doit remplacer les expressions négatives de l'infini et de l'absolu. Nous avons donc à montrer que la Nature existe et se manifeste sous le caractère de la *totalité*, et l'Esprit sous le caractère de la *spontanéité*.

Commençons par la considération de la vie de la *Nature*. Le caractère de la totalité domine en effet tout et se manifeste partout dans la Nature. Car tout ce qui y existe est déterminé et formé à la fois, dans un ensemble d'espace, de temps et de forces. La Nature forme en même temps, et par une même action créatrice, le soleil, comme le grain de sable, la mer et chaque goutte d'eau, tout enfin, dans une œuvre totale et unique; tout en rapport avec tout, toutes

choses enchaînées et rigoureusement dépendantes l'une de l'autre. Dans l'Esprit cet enchaînement n'existe pas, parce que la spontanéité, l'indépendance et la liberté prédominent en lui. De plus dans la Nature tout n'est pas seulement formé à la fois, ensemble, mais chaque être particulier est encore déterminé dans toutes ses parties à la fois. La Nature forme le corps d'un être à la fois dans toutes ses parties; elle développe bien une ou plusieures parties d'une manière prédominante, mais jamais d'une manière isolée, elle ne saurait jamais former une tête sans les autres parties du corps; c'est toujours l'Être entier qui est développé et déterminé dans tous les élémens qui le composent. Dans la seule feuille d'un arbre il y a encore mille détails qui sont déterminés simultanement à l'arbre entier. Dans l'Esprit une telle détermination entière de tout son intérieur n'existe pas. Il peut développer chaque partie de son être isolément, laisser sans culture les autres, ce qui est impossible pour la Nature. Nous voyons donc que la Nature se présente sous le caractère de la totalité, qui est en même temps celui de l'enchaînement, de la continuité et de la détermination entière de toutes les parties dans leur ensemble.

Quand nous considérons d'un autre côté la vie de *l'Esprit*, nous rencontrons le caractère tout opposé. Tout se manifeste ici sous le caractère de la *spontanéité*. Les esprits individuels existent aussi dans un tout supérieur, qui est l'Esprit général dont nous parlons, et cet Esprit supérieur se montre également en tous, mais les individus n'en reçoivent l'influence qu'autant qu'ils en acquièrent par leur spontanéité. La lumière de cet Être de Raison se réfléchit en tous.

mais dans tous selon la grandeur du foyer que chacun s'est formé par sa spontanéité. L'esprit est principalement ce qu'il est par sa spontanéité, et ce qu'il a acquis par sa spontanéité est sa propriété la plus durable. L'esprit ne va pas croissant comme une plante, qui reçoit presque passivement les iufluences du dehors, étant déterminée et formée par les procédés généraux de la Nature. Dans le monde spirituel existent aussi des procédés généraux, ou forces fondamentales, qui sont les facultés générales qui se trouvent dans chaque esprit; mais ces facultés portent dans leur activité un tout autre caractère; au lieu de former un tout bien enchaîné comme les forces de la Nature, elles sont plus indépendantes l'une de l'autre, et l'une peut être cultivée sans l'autre. Les procédés de la Nature forment une totalité, ils s'imposent comme telle à chaque être particulier, qui par là est déterminé dans toutes les parties. Mais l'esprit peut commencer à cultiver une partie séparément et l'abandonner ensuite; il peut développer son intelligence sans développer son sentiment et sa volonté, et passer subitement d'une culture à un autre. La Nature, au contraire, prend toujours un Être dans sa totalité et le conduit ainsi tel jusqu'à sa fin. Rien ne se trouve brisé, séparé, isolé en elle; chaque objet qu'elle forme est un tout dont les parties sont organiquement liées. L'esprit par sa spontanéité peut tout rendre spontané, tout séparer, isoler, peut mettre toutes les parties en opposition l'une avec l'autre, la pensée avec le sentiment et la volonté etc. C'est aussi à cause de cette spontanéité que l'esprit peut encore concevoir toute chose séparement, en elle-même, en négligeant

ses rapports avec les autres choses. Mais c'est aussi en concevant les choses isolément, qu'il peut tomber dans l'erreur, qui naît principalement des vues exclusives. La Nature ne se trompe pas de cette manière. L'ensemble dominant généralement la partie, tout en elle reste dans les justes rapports de subordination et de coordination. Mais l'esprit peut, à l'aide des parties qu'il a séparées, exécuter les plus singulières combinaisons, soit en pensée soit en réalité L'esprit peut imaginer des êtres qui ne sauraient jamais exister dans la Nature, il peut même imaginer la vie allant dans le sens contraire au progrès naturel, ce qui est impossible dans la Nature. Dans la Nature tout est dans un enchaînement complet. L'esprit ne connaît pas cet enchaîenment et cette continuité. Il peut cesser une œuvre aussitôt qu'il voudra, il peut se transporter immédiatement d'une pensée à une autre, prendre une nouvelle résolution, et tout ceci par son caractère de spontanéité. La spontanéité est ainsi la raison de sa liberté ; car la liberté consiste précisément dans le pouvoir de commencer immédiatement une série d'actes qui n'ont pas la raison dans ceux qui précèdent. Au contraire, quand la Nature a commencé une œuvre, elle doit l'achever en formant un tout complet. L'esprit ne suit que l'impulsion de sa spontanéité. C'est ce caractère qui constitue sa liberté.

Nous voyons ainsi que le caractère prédominant de la Nature est la totalité, et celui de l'Esprit la spontanéité. A cause de la totalité, tout existe dans la Nature plus en enchaînement, en continuité, et c'est par cette raison que nous regardons la Nature plus

comme un être continu. Et comme le tout enchaîné dans ses parties constitue ce qu'on appelle *organisme*, la Nature se montre ainsi plus particulièrement sous l'aspect organique. Au contraire, dans l'Esprit, la spontanéité fait que tout existe d'une manière plus indépendante, plus isolée ; les esprits individuels ne se montrent pas dans le même enchaînement, dans la même continuité d'existence que les êtres physiques. Aussi est ce par cette raison que l'intelligence ordinaire et superficielle n'a pu encore concevoir cet Esprit général comme un véritable Être subsistant en soi, et renfermant tous les esprits individuels. Mais l'Esprit est un Être comme la Nature, il se manifeste seulement sous un caractère différent (1).

Après avoir déterminé la Nature et l'Esprit par les deux attributs les plus élevés qu'on assigne généralement à l'Être suprême, il s'agit maintenant de trouver le moyen de nous élever à cet Être suprême distinct de la Nature et de l'Esprit, parceque tous les deux ne sont pas absolument infinis. C'est par l'application de l'idée de la *raison* que nous nous éléverons à l'Être qui est la dernière raison de tout ce qui existe.

(1) On s'est beaucoup occupé dans les derniers temps de déterminer catégoriquement, c'est-à-dire par des idées fondamentales, le caractère de l'Esprit et celui de la Nature. Les uns, comme Schelling, ont déterminé l'Esprit comme la prédominance de *l'infini;* et la Nature comme la prédominance du *fini*. D'autres, comme Hegel, regardent la Nature comme l'extériorité, ou comme le *hors de soi* de l'Être absolu, et l'Esprit comme le *pour soi* ou son intériorité. Il en est qui assignent à l'Esprit le caractère de liberté, et à la Nature le caractère de nécessité et de fatalité; d'autres qui donnent à l'Esprit le caractère de *spontanéité* et à la Nature celui de *réceptivité*. Dans toutes ces déterminations on a saisi quelques vrais attributs de l'Esprit et de la Nature, mais ils ne sont dans ces divers système ni complets, ni bien développés. Seulement la détermination de Hegel qui au premier aspect paraît le mieux présenter la différence, est la moins complète et la plus superficielle; car elle repose sur des catégories, faciles à saisir, mais très-subordonnées, sur celles du dehors et du dedans. La Nature nous paraît extérieur

Nous avons vu qu'une chose ne peut être la raison d'une chose qu'en tant qu'elle la renferme dans son essence et devient ainsi la cause de son existence. La notion de raison exprime toujours le rapport du contenant au contenu. C'est une proposition qui, comme nous avons vu, a une valeur universelle. Or la Nature n'est pas la raison de l'Esprit, parce que son essence ne renferme pas celle de l'Esprit. La totalité ne renferme pas la spontanéite. L'essence de la Nature et celle de l'Esprit sont distinctes et ne dérivent pas l'une de l'autre. Cependant ces deux Êtres existent ensemble, et non seulement par une juxtaposition, mais dans une intimité de pénétration. La Nature peut être conçue par l'Esprit, et l'Esprit peut créer, dans la Nature, des œuvres d'art que la Nature ne saurait pas produire d'elle même; ces deux Êtres se pénètrent le plus intimement dans l'homme, qui, en formant leur synthèse la plus complète possède des organes physiques pour tout ce qui se trouve dans la Nature, et des facultés intellectuelles pour tout ce que existe dans

parceque nous, l'Être apercevant, sommes l'esprit; mais en réalité l'Esprit est extérieur à la Nature comme la Nature l'est à l'Esprit; et quand on rapporte cette extériorité et intériorité à l'Être absolu, on oublie de faire voir, comment il peut exister encore un *dehors* pour cet Être qui comprend toute essence, *dans* lequel par conséquent tout existe. La meilleure détermination qui ait été donnée, après celle de Krause, sur le caractère fondamental de l'Esprit et de la Nature et sur leurs rapports, est celle qui a été faite par H. Pabst dans les « Januskœpfe » 1834, article que nous recommendons à l'attention de tous ceux qui s'occupent de cette matière, article bien supérieur à tout ce que Schelling, Hegel, Baader et leurs écoles ont écrit sur le même sujet. L'auteur reconnait, comme Krause, l'Esprit et la Nature comme deux Êtres distincts et subsistants en soi, mais doués tous les deux des mêmes attributs fondamentaux, étant d'une égale dignité et contenus de la même manière en Dieu qui les renferme, mais qui ne cesse pas d'en être distinct. L'auteur détermine très-bien le caractère de spontanéité de l'Esprit, mais celui de la Nature a été trop superficiellement placé dans la réceptivité. Du reste il y a là beaucoup d'idées neuves et profondes sur l'Esprit et la Nature, sur leurs rapports entre eux et la Divinité. L'article de M. Pabst est une preuve des progrès notables, que la philosophie fait même chez une classe d'hommes, qui lui a été long temps hostile.

l'Esprit. Mais la raison de communauté de vie et de cette union de la Nature et de l'Esprit ne peut se trouver ni dans l'un ni dans l'autre, parce que ni l'un ni l'autre n'est la raison de ce que l'être opposé est constitué dans son essence de manière à pouvoir entrer avec lui dans cette union et à recevoir ses influences. La raison de l'*union* ne peut se trouver que dans une *unité supérieure*, qui réunit en essence des deux attributs opposés. Or c'est cette unité supérieure qui reste encore à concevoir après les idées de la spontanéité et de la totalité, qui, comme nous avons vu, ne sont que les deux attributs de cette unité suprême; et cette unité n'est représentée ni par la Nature, ni par l'Esprit. Cependant il faut qu'il y ait un Être qui la représente; car, n'étant qu'une essence ou propriété, et comme telle ne pouvant pas exister sans un Être substantiel, il faut qu'elle soit représentée par un Être suprême qui soit l'unité de tout ce qui existe, de toute essence et de toute existence, de la possibilité et de la réalité, et qui soit aussi la raison de l'union des deux Êtres dans lesquels se résument tous les êtres particuliers. Cet Être suprême est appelé *Dieu*. Il n'est donc pas un agrégé ou un composé de tous les êtres, il n'est pas le tout, le *pan*, mais il est avant le tout *un*, et de cette manière la conception de l'Être suprême à laquelle nous sommes parvenus, n'établit pas un panthéisme, mais avant tout le monothéisme. L'Être suprême est en unité d'essence ce que tous les êtres finis et particuliers sont exclusivement, d'une manière opposée ou prédominante. Dieu n'est ni la Nature, ni l'Esprit comme tels, il est, dans l'unité de son essence, l'identité de l'Esprit et de la Nature, et cette unité, cette identité

et une essence distincte et supérieure qui rend impossible la confusion de l'Être suprême avec ce qui est encore fini à certains égards. L'Être suprême par l'attribut de l'infini ou de la totalité, est la Nature et par l'attribut de l'absolu ou de la spontanéité, il est l'Esprit; mais il est encore plus, il est *l'unité* de l'infini et de absolu, de la totalité et de la spontanéité, et cette unité constitue pour lui une nouvelle manière d'exister, une modalité aussi fondamentale que celle de la Nature et de l'Esprit, et fondamentellement distincte de celle de l'Esprit de la Nature. Dieu en tant qu'Esprit, est pensée, sentiment et volonté, en tant que Nature, il est la lumière, la chaleur, l'attraction etc; mais Dieu est plus encore, il est l'unité et l'identité supérieures de ces manifestations opposées, il est l'unité et l'identité de la pensée et de la lumière, du sentiment et de la chaleur, de la volonté et de la gravitation; et cette unité et identité constitue pour Dieu un mode d'être, dont nous ne pouvons nous faire, au moins dans notre état actuel, aucune représentation; mais l'existence de cette identité de l'essence divine nous force de concevoir cet ordre de faits, sans en avoir une intuition ou représentation propres. Nous sommes à cet égard comme des aveugles, qui peuvent bien concevoir en général les lois optiques de la lumière, mais n'ont aucune intuition de ce phénomène. D'ailleurs la preuve, que cette identité se laisse bien concevoir, nous est fournie même par la Nature. Comme la lumière est l'unité et l'identité de toutes les couleurs, de même l'essence divine est l'identité d'essence de toutes les choses de l'univers; et cette unité en est encore aussi différente, que la lumière l'est des cou-

leurs, quoique toute essence soit contenue dans l'unité d'essence, comme toutes les couleurs le sont dans la lumière. Ainsi nous ne confondons nullement Dieu avec le monde, nous ne l'en séparons pas non plus, parce que nous ne pouvons pas séparer l'essence divine de l'essence du monde. Mais par son unité Dieu est *supérieur* au monde, Dieu n'a pas existé sans le monde ; le monde n'a pas été créé dans le temps, car l'essence du monde est contenue dans l'essence divine; mais Dieu est la raison éternelle du monde et de tout ce qu'il contient, et quoique par l'unité de son essence il soit en union, en contact avec la moindre partie du monde, cependant l'essence divine ne se resout pas dans celle du monde , elle reste unitaire, et Dieu reste un et identique sans se diviser dans les existences particulières. Dieu est donc un Être en soi et pour soi; ce qui constitue la *personnalité* une, infinie et absolue de Dieu ; et dans cette personnalité il se distingue de de tous les êtres finis, individuels. Tout est pour lui, tout lui est présent, et cette présence de toutes les choses, non pas seulement *en* Dieu mais *pour* Dieu, constitue l'*intelligence* divine universelle, dans laquelle Dieu rapporte son essence à soi, comme à un Être en soi et pour soi. Mais ce rapport de toutes les choses à Dieu comme à un Être pour soi s'opère aussi, comme tout ce qui est en Dieu, sous la prédominance de ses deux attributs suprêmes, de la spontanéité et de la totalité. Or, en analysant la pensée et le sentiment(1) nous avons remarqué que la pensée se manifeste sous le caractère de la spontanéité, et le sentiment sous celui de la totalité, parce que, dans la pensée, nous

(1) Voy. p. 8, 13 et 41.

saisissons avec spontanéité les choses dans leur spontanéité et distinction, tandis que dans le sentiment, nous saisissons une chose comme un tout indistinct, et l'assimilons à la totalité de notre être; et nous avons vu que dans la pensée comme dans le sentiment les choses sont véritablement présentes en nous. Ici nous remarquons que la présence de toutes les choses en Dieu et pour Dieu se fait, quoique d'une manière infinie, sous le même caractère de la spontanéité et de la totalité. Dieu est donc sous le rapport de la spontanéité, *pensée* infinie et absolue et, sous le rapport de la totalité, *sentiment* infini et absolu; comme pensée infinie, il est l'omniscience en même temps que *prévoyance* et *providence* pour tout ce qui est fini; comme sentiment, il est le cœur infini, *l'amour* infini, qui s'unit à tout, pour être avec tout ce qui existe dans une intime et mutuelle pénétration. Nous avons ainsi constaté les propriétés fondamentales de la divinité, que la métaphysique doit développer, en dehors de tout dogme religieux, dans leur ensemble et leurs détails.

Ainsi nous avons vu que l'Être suprême, Dieu, quoiqu'il ne soit pas en dehors et separé du monde, est cependant, par l'unité de son essence *supérieur* au monde, et ne doit pas être confondu avec les Êtres particuliers, pas plus qu'avec la Nature et l'Esprit. Et cet Être suprême existe. Son existence ne peut pas être démontrée, parce que étant lui-même la raison dernière de tout ce qui existe, il n'y a plus de raison supérieure qui puisse déterminer son existence. L'existence de l'Être suprême est immédiatemnet certaine. L'idée de la raison, et son applica-

tion successive à tout ce qui existe est pour l'esprit fini le guide qui le conduit à se rappeler et à se rendre claire l'idée de l'Être suprême ; mais aussitôt que l'intelligence est arrivée à saisir les rapports entre l'essence et l'existence, entre la possibilité et la réalité, et à comprendre la notion de raison comme exprimant le rapport du contenant au contenu, elle s'élèvera successivement à la conception d'une raison une et dernière pour toutes les choses, et cette raison une et suprême suppose nécessairement un Être un et suprême auquel elle est inhérente. A l'egard de l'Être suprême il est impossible de soulever la question de savoir s'il peut exister. La question de possibilité ne peut être posée que dans le domaine des choses finies, quand il s'agit de combinaisons particulières, ou quand une chose n'a pas réalisé toute son essence, et qu'on peut demander si elle la réalisera. Mais l'Être suprême, qui le est fonds de toute essence, et dans lequel se confondent l'essence et l'existence, la possibilité et la réalité, parce que tout ce qui est essentiellement posé dans l'essence divine et par conséquent possible est réel, un pareil Être est au dessus de l'opposition de la possibilité et de la réalité. Dieu est ; il est l'unité et l'identité de l'esence et de l'existence, de la possibilité et de la réalité ; il est l'unité de l'Esprit et de la Nature et de tout ce qui existe en eux, il est la raison pour laquelle ils sont essentiellement distincts et pourtant unis, il est même celle pour laquelle l'esprit individuel peut encore, en faisant la distinction de ce qui est en lui et de ce qui est en dehors de lui, se demander si les choses qu'il a conçues dans la pensée existent réellement au dehors. Mais à l'égard

de l'Etre suprême qui embrasse la pensée comme la réalité, le dedans comme le dehors, cette distinction ne saurait trouver place ; et quand l'esprit individuel soulève cette question à l'égard de l'Être suprême, il ne réfléchit pas que la question en présuppose déjà l'existence. En demandant en effet, si la pensée qu'il a de cet Être est vraie, il demande s'il existe un objet conforme à cette pensée ; et alors il doit chercher la raison de la conformité ou de la correspondance d'un objet donné avec la pensée. Mais cette conformité présuppose une union entre le monde spirituel et le monde naturel, et, en cherchant la raison de cette union, il arrive nécessairement à la conception de l'Être suprême infini et absolu, qui, étant la raison de toutes choses, est aussi la raison de la conformité des pensées et des objets etest ainsi la raison de toute vérité. Aucune vérité n'est possible sans l'existence de Dieu. Ainsi Dieu existe certainement ; et Dieu est le seul Être qui ne puisse pas être même conçu comme non existant. Nous pouvons dans notre pensée faire abstraction des tous les êtres particuliers, mais l'Être par excellence y reste toujours.

Ainsi nous avons reconnu Dieu comme Être infini et absolu, plenitude de toute réalité, Être qui, tout en contenant en soi le monde, est pourtant supérieur au monde et ne doit pas être confondu avec les êtres finis. Nous avons reconnu Dieu comme Être en soi et pour soi, comme personnalité infinie et absolue, intelligence, omniscience, providence, amour infini, et volonté absolue et universelle. L'existence de Dieu est la plus haute certitude qu'on puisse avoir. Dieu est l'Être le plus manifeste, le plus

évident. Douter de l'existence de cet Être, c'est douter de la lumière, quand on se trouve au milieu d'elle. Dieu est ; c'est la vérité la plus élevée et la plus certaine qu'il soit donné à l'esprit de concevoir.

ONZIÈME LEÇON.

Histoire et examen des différentes preuves établies pour l'existence de Dieu.

MESSIEURS,

Dans la séance précédente nous avons exposé la méthode que l'esprit humain doit suivre pour s'élever à la certitude de l'existence de Dieu. Cette méthode est nouvelle en ce qu'elle ne conduit pas l'esprit à cette intelligence par des sauts brusques, à l'aide de quelques propositions plus ou moins hypothétiques, mais par une marche régulière, analytique et successive, dans laquelle toutes les notions fondamentales sont développées et l'esprit élevé successivement à la connaissance certaine des ordres principaux d'êtres déterminés, êtres qui sont en définitive tous compris soit dans la Nature, soit dans l'Esprit. Lorsque la recherche est arrivée à ce point, il faut chercher, comme nous avons vu, la raison de ces deux êtres, qui quoique infinis dans leur genre, ne sont pas infinis sous tous les rapports d'une manière absolue, et dont la dernière raison par conséquent ne peut être trouvée que dans un Être supérieur à eux, absolu, infini, et dont l'essence renferme à la fois l'essence de la Nature et celle de l'Esprit, se présentant ainsi comme raison de leur existence. Cette méthode, qui constitue une élévation successive de l'esprit jusqu'à la connaissance

de Dieu, est le résultat le plus important que la philosophie ait obtenu dans la question la plus grave qu'elle se soit proposée. Cette méthode développée dans toute son étendue est une route certaine, par laquelle chaque être pensant, chaque homme peut parvenir à la connaissance de l'Être suprême. Car elle saisit l'esprit au premier point de certitude donné par sa conscience propre, et le conduit de là à des ordres toujours plus élevés de connaissance certaine, jusqu'au point où toute connaissance se résume dans une seule notion, qui est celle de l'Être infini et absolu. Par cette méthode l'esprit humain peut s'élever par sa propre force à la connaissance de Dieu, et s'affranchit par là de toute autorité dans les choses divines. C'est en suivant la route indiquée par la raison, qui a été justement considérée comme l'organe de la Divinité en nous, qu'il s'élève par sa propre spontanéité, et en liberté d'intelligence, à cette haute vérité qui, renfermant toutes les autres vérités, est aussi la plus certaine et en même temps la plus féconde pour la vie, par la forte conviction qu'elle fonde dans l'esprit. Quand l'homme s'est ainsi par l'énergie de sa raison élevé à la connaissance de Dieu, la croyance et la foi peuvent être remplacées par l'intelligence et le savoir, ou plutôt elles deviendront le témoignage constant du cœur, qui montre sa fidélité, son ferme attachement aux vérités que l'esprit a conçues par la profession qu'il en fait dans toutes les circonstances de la vie. Alors la foi et la croyance, au lieu d'être opposées au savoir et à la certitude, sont au contraire l'expression d'une union intime entre la certitude et les sentimens du cœur, qui ne se consumera plus dans une sombre

chaleur, mais recevra des rayons vivifians de l'intelligence la vue claire de l'objet élevé de son amour. Le cœur sera alors dans la vérité, dans la lumière de la certitude. L'intelligence et le cœur seront d'accord, l'une n'élévera plus de doutes sur ce qu el'autre aimerait à croire. La vie intellectuelle deviendra une et harmonieuse dans les pensées et dans les sentimens. Jusqu'à présent la foi et la pensée libre ont été divisées. Comme l'intelligence ne pouvait pas arriver par sa propre force à la certitude de l'existence de Dieu, il était nécessaire, qu'il y eût un dogme imposé par une autorité quelconque. Mais l'intelligence ne supporte pas long-temps un joug qui ne vient pas du commandement de la raison libre. Comme la raison s'éveille peu à peu, et sent le besoin de vérité et de certitude, elle commence à examiner le dogme sous le rapport de la vérité et de la certitude intérieure, et en s'apercevant, qu'il n'a pas d'autre source qu'une autorité extérieure, elle emploie tous ses efforts pour le détruire, en maintenant ainsi les droits imprescriptibles d'intelligence libre contre l'inféodation de croyances qui n'ont pas de fondement rationnel. C'est ainsi que l'histoire nous présente un combat continuel de la raison et de la foi, qui se séparent après avoir vécu pendant quelque temps en paix dans l'enfance de l'esprit humain. La raison et ses droits ont trouvé leur organe dans la philosophie, la foi et ses besoins ont été représentés par la religion. La philosophie, dès qu'elle a commencé à marcher d'elle-même, est devenue hostile envers la religion. Mais en même temps qu'elle rejetait les dogmes, elle cherchait à arriver par la raison à l'intelligence certaine des vérités que la re-

ligion avait adressées sous la forme dogmatique à la croyance. La philosophie et la religion ont été ainsi deux sources séparées, où les esprits ont puisé leurs convictions, selon la différence de la culture qu'ils avaient reçue. Mais comme la vérité est une, et, qu'une fois trouvée, elle se laisse communiquer à tous les êtres doués d'intelligence, la philosophie et la religion sont destinées à s'identifier. La philosophie arrivera à l'intelligence certaine des rapports qui lient l'homme à l'Être suprême, et la religion abandonnera la forme du dogme et do la foi pour revêtir la forme universellement comprise de l'intelligence.

C'est de ce point de vue que doivent être envisagées les différentes méthodes démonstratives qu'on a employées pour arriver à l'intelligence certaine de l'existence de Dieu. Comme il répugnait à la raison de se reposer sur la simple foi, comme elle voulait voir de ses propres yeux dans la question la plus importante de la spéculation et de la vie, elle devait faire tous ses efforts pour donner à cette question une solution de sa propre autorité. Et si la raison est arrivée aujourd'hui réellement, comme nous le croyons, à l'intelligence certaine de Dieu, ce fait est le plus haut témoignage de sa virtualité, dans laquelle elle apparaîtra comme le véritable organe de la Divinité en nous. On reconnaîtra alors que la manifestation de Dieu dans la raison développée des hommes est la véritable révélation universelle, permanente, intarissable, offerte au genre humain. Les preuves principales sont les différens degrés, que la raison a établis pour s'élever à l'intelligence de Dieu, et nous verrons, que dans chacune de ces preuves elle a saisi un attribut parti-

culier de Dieu, pour s'élever, à l'aide de cet attribut, à l'Être entier. Car il faut bien le remarquer, toujours l'idée qui avait servi de point de départ et de base pour la démonstration, devint ensuite l'attribut suprême sous lequel fut conçu la Divinité, et c'est de cette manière que les différentes preuves présentent même un développement historique de l'idée de Dieu par rapport à ses propriétés fondamentales; et la valeur même des preuves doit être mesurée selon la conception plus ou moins précise de ces propriétés, et selon l'importance de la propriété sur laquelle une démonstration est basée. Jusqu'à présent les différentes preuves n'ont pas été considérées de ce point de vue, qui cependant leur donne une nouvelle importance, parce qu'il indique dans cette question élevée, comme on l'a constaté dans plusieures autres, un progrès constant de l'esprit humain.

Dans ce développement de l'idée de Dieu on peut distinguer trois époques principales. D'abord, comme dans tout développement, il y a une notion-germe, qui renferme le développement ultérieur, mais qui se montre encore dans cette première généralité qui ne précise rien; ensuite la notion-mère est développée avec une plus grande clarté dans ses différentes parties principales. Mais lorsque les notions principales sur lesquelles se fondent les différentes preuves ont été développées dans leur détail, une autre discussion s'élève, qui, mettant en doute le fond de la preuve, attaque en même temps et principalement le mode de démonstration dans son rapport avec l'existence de Dieu. Le résultat de cette discussion est la conviction, que la forme démonstrative n'est pas ad-

missible pour la conaissance de l'Être suprême, qui, comme nous avons dit, doit être immédiate, absolue comme l'Être auquel elle se rapporte. Le premier système qui pose ainsi la question, en nie qu'aucune solution soit possible, prétendant, qu'une pareille conception absolue est refusée à l'esprit humain. Mais les systèmes suivants ne s'en tiennent pas à cette solution négative qui, tout en déterminant le problème, déclare l'esprit humain impuissant à le résoudre. Comme l'esprit a toujours foi dans ses forces, aussitôt que le problème dont il s'agit ici fût posé, divers systèmes se présentèrent avec la prétention de le résoudre. Ils se fondaient sur une conception ou intuition immédiate et absolue que l'on considéra dès lors comme la base et comme le point de départ pour toutes les recherches ultérieures. Mais il est évident qu'une conception immédiate, absolue de Dieu, qui ne se fonde sur aucune préparation analytique antérieure, est une pure supposition. Les systèmes dont elle était le fondement reposaient donc sur une hypothèse. Mais cette forme n'est pas plus légitime que la forme démonstrative. L'esprit demande à être élevé par degrés successivement à cette intelligence, et c'est sur ce besoin, qui est de plus en plus clairement aperçu, que vient se fonder une nouvelle méthode, qui cherche à élever l'esprit analytiquement et successivement à la conception de Dieu. Cette méthode reconnaît que la forme démonstrative n'est pas applicable à la conception de Dieu, conception qui en *définitive* doit être immédiate et absolue; mais elle reconnaît aussi que cette conception absolue ne peut pas être le point de départ des recherches; qu'elle doit être au con-

traire le dernier point auquel on arrive par une marche analytique régulière ; et c'est ainsi que cette méthode réunit les deux méthodes précédentes en une vérité supérieure. La méthode n'est plus démonstrative, mais elle regarde les anciennes preuves comme les premiers pas faits dans la route, par laquelle l'esprit s'élève à la connaissance certaine de Dieu.

Ainsi il y a trois périodes principales dans le developpement de l'idée de Dieu : la periode démonstrative, la période hypothétique et la période qu'on peut appeler analytique. La première période s'ouvre principalement par la doctrine d'Anselm de Canterbury et se développe en formes différentes dans les systèmes de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz jusqu'à Kant. Kant prépare la seconde période qui s'accomplit dans les systèmes de Schelling et de Hegel. La troisième période a commencé par le système de Krause et elle attend ancore des développemens ultérieurs. Mais la base est donnée, la route a été tracée d'une main ferme, et le travail d'élaboration qui reste à faire peut être exécuté régulièrement d'après le plan général que l'auteur a esquissé le premier. Cette méthode nouvelle a encore ce caractère particulier qu'elle peut se revêtir d'une multitude de formes différentes. Tout ce qui existe au monde, pourvu qu'il soit certain, peut être le point de départ; et quand de cette première donnée certaine on s'élève régulièrement aux vérités supérieures, on arrive toujours en dernier lieu à la connaissance certaine de Dieu. Ainsi on peut partir de la certitude que l'esprit possède dans sa conscience propre ; mais on peut prendre aussi comme Vanini un brin de paille, et conduire de là

l'intelligence à la certitude de l'existence de Dieu. L'esprit peut s'élever à cette connaissance par le développement de sa faculté de connaître comme nous l'avons fait ; mais il peut aussi considérer sa faculté de sentir ou sa volonté, en cherchant pour les sentimens transcendants l'objet auquel ils se rapportent et qui les explique, ou pour ses devoirs moraux, qui élèvent l'homme au dessus de ce qui est individuel et fini, l'Être suprême qui en est la source. Mais la méthode complète est celle qui embrasse l'homme tout entier, l'élève par la considération de toutes ses facultés a la connaissance de l'Être suprême.

Maintenant nous avons à apprécier les différentes formes démonstratives qu'on a employées pour acquérir la certitude de l'existence de Dieu.

Il est à remarquer que la philosophie de l'antiquité n'a pas soulevé cette question importante. Beaucoup de systèmes avaient conçu Dieu comme le principe de la philosophie, et, depuis Pythagore jusqu'à Platon, des idées très profondes ont été développées sur la nature de Dieu et sur ses rapports avec le monde, mais la philosophie avait à peine un pressentiment de la question de savoir comment l'esprit fini de l'homme peut arriver à la connaissance certaine de Dieu. Dans les ouvrages de Platon il y a de belles expositions propres à éveiller et à préciser dans l'esprit l'idée de la Divinité, et Aristote, en partant, dans ses considérations sur le monde, du phénomène du mouvement, arriva à concevoir la nécessité de l'existence d'un premier moteur. Mais la question de la certitude comme élément de la vérité ne fut pas posée. Et en effet cette question ne pouvait être soulevée que dans les

systèmes philosophiques qui allaient se développer dans le sein du christianisme. Car le christianisme, qui mettait dans une nouvelle dignité la personnalité de l'homme, et ne faisait pas abstraction de l'individu comme les religions de l'antiquité, devait contribuer au développement de toutes les facultés qui constituent la personnalité humaine. C'est alors que la croyance et le savoir, ces deux formes d'aperception de notre intelligence, devinrent pour la première fois les deux termes d'une opposition redoutable et d'autant plus redoutable qu'ils furent appliqués à l'objet le plus élevé de notre pensée, à Dieu. La religion ch:étienne est la première qui choisit une de ces formes comme terme technique en s'appelant une *croyance*. Dans les religions antiques on chercherait en vain cet élément subjectif, personnel; elles s'appelaient religions, mais non pas croyances. Cependant l'esprit ne pouvant pas s'en tenir long temps à la croyance, le besoin de pénétrer par la pensée dans les rapports de Dieu avec l'homme et le monde produisit bientôt l'alliance de la philosophie ancienne avec la religion chrétienne. C'est alors que le problème de la certitude commencait à être soulevé, d'abord dans des questions d'un ordre inférieur, et à la fin à l'égard de l'existence même de Dieu. Déjà dans le quatrième siècle, St.-Augustin avait abordé cette question dans le second livre du libre arbitre, mais son exposition n'avait pas encore cette rigueur et cet enchaînement qui sont le caractère de la forme démonstrative. Ce n'est que dans le onzième siècle que le premier essai remarquable de résoudre le problème de l'existence de Dieu par la forme de démonstration fut fait par Anselm de Kanter-

bury, qui se trouve ainsi être le fondateur de la méthode démonstrative. La forme de preuve dont il se sert pour arriver à la certitude de l'existence de Dieu est appelée la *preuve ontologique*, c'est-à-dire la preuve qui conclut de la notion d'un Être parfait à l'existence même de cet Être. Cette preuve est la preuve-mère. C'est elle qui a engendré toutes les autres du même genre que nous allons bientôt faire connaître.

Voici le raisonnement d'Anselm ; il est présenté sous la forme d'une prière dans laquelle l'auteur s'adresse à Dieu. Je traduis littéralement.

« Seigneur, toi qui rends l'intelligence à la croyance, accorde-moi que je connaisse autant que tu sais qu'il est bon pour moi de connaître, que tu existes comme nous le croyons, et que tu est ce que nous croyons. Or, nous croyons que tu est quelque chose au dessus de quoi rien de plus élevé ne peut être conçu. Mais ce au dessus de quoi rien de plus élevé ne peut être conçu, ne peut pas exister dans la pensée seule ; car, s'il existait dans la *pensée* seule, il pourrait encore être conçu comme existant dans la *réalité*, ce qui serait quelque chose de plus élevé. Donc, si ce au dessus de quoi rien de plus élevé ne peut être conçu existait dans la pensée seule, précisément ce qu'on considère comme étant le plus élevé serait conçu comme tel que quelque chose de plus élevé puisse encore être conçu ; mais certainement cela ne se peut pas. Donc quelque chose, au dessus de quoi on ne saurait concevoir rien de plus élevé, n'existe pas seulement dans la pensée, mais aussi en réalité. Et ceci est si vrai, qu'on ne peut pas même concevoir qu'il n'en soit ainsi. Ainsi en vérité une chose au dessus de laquelle rien de plus élevé ne

peut être conçu est telle qu'elle ne peut pas même être conçue comme non existante. Or, c'est toi, Seigneur, notre Dieu. Tu est donc en vérité mon Dieu, tel que tu ne peux pas même être conçu comme non existant. Et avec raison ; car si l'esprit pouvait concevoir quelque chose de plus élevé que toi, la créature s'éleverait au dessus du créateur en le jugeant ; ce qui est absurde. Pourquoi donc l'insensé dit-il dans son cœur : il n'y a point de Dieu, quoique la raison voie que tu est l'Être de toute réalité, pourquoi ? c'est parce qu'il est insensé et fou. »

Tel est le raisonnement d'Anselm ; la forme est scolastique, mais le fond est d'une haute portée. Anselm part de la notion de l'Être le plus élevé et il entend par là, comme son raisonnement l'indique suffisemment, l'Être de toute réalité, de toute perfection, et de la conception même de cet Être il conclut ensuite son existence. Car dit-il, si cet Être existait seulement dans notre pensée et non en réalité, nous n'aurions pas encore conçu l'Être le plus élevé ; nous pourrions encore en effet concevoir un Être plus parfait, qui n'existât pas seulement dans notre pensée, mais qui fût en réalité. Si donc nous concevons véritablement l'Être le plus parfait, nous devons en même temps le concevoir comme existant.

Cette notion de l'Etre le plus élevé, Être parfait et réel, existant et dans la pensée et dans la réalitée, est la notion génératrice de toutes les formes démonstratives ontologiques. Mais la notion de cet Être, telle qu'elle a été établie par Anselm, est restée vague et indéterminée et comme, avant la preuve qu'il a donnée, elle n'a pas été analysée et préparée dans l'esprit par des notions auxi-

liaires, elle manque de la clarté nécessaire pour saisir l'intelligence. Le reproche principal que l'on peut faire à ce raisonnement, c'est de prendre pour point de départ une notion très élevée mais qui reste confuse; faute d'avoir été préparée dans l'esprit par des recherches analytiques. Or, sans cette préparation les notions fondamentales sont comme des fantômes dont on ne sait d'où ils viennent ni comment on doit les saisir. La notion de l'Être réel par excellence est la notion qui implique le plus celle de substance, mais elle a besoin d'être développée pour être comprise.

C'est ce développement que la preuve, établie par Anselm, allait subir plus tard dans les systèmes de Descartes, de Malebranche et de Spinoza.

Nous considérerons d'abord le progrès que cette preuve a fait dans le système de *Descartes*, le premier depuis la renaissance, qui ait essayé une démonstration de l'existence de Dieu. Descartes a, selon toute vraissemblance, connu l'argumentation d'Anselm, mais l'opposition qu'il soutenait contre les systèmes du moyen âge lui fit commettre l'injustice de passer sous silence le philosophe qui avait le premier indiqué la route qu'il suivit lui même pour arriver à la certitude de l'existence de Dieu. (1). Cependant Descartes ne s'est pas borné à retablir purement et simplement l'argument d'Anselm; le fond est le même, mais le point de départ est différent et marque un progrès notable dans le procédé analytique, par lequel il

(1) Leibnitz lui reproche ce silence en disant (nouv. essais sur l'entendement hum. liv. IV p. 404).

« Mr. Descartes, qui avait étudié assez long-temps la philosophie scolastique au collége des Jésuites de la Flèche, a eu grande raison de le (l'argument d'Anselm) rétablir. »

a cherché dans l'esprit de l'homme les premières données certaines. Le point de départ réside pour Descartes dans la certitude que l'esprit a de soi même dans sa conscience propre, et c'est de ce premier fait certain qu'il s'élève successivement à d'autres notions jusqu'à ce qu'il arrive à l'idée suprême, celle de Dieu. Ce sont surtout les idées du fini et de l'infini conçues dans leur véritable rapport, qui le conduisent à la conception nécessaire d'un Être infini et parfait.

Je laisserai parler Descartes lui-même. Après avoir indiqué la base de toute certitude dans le *moi* qui ne peut pas être mis en doute, il continue :

« Ensuite de quoi faisant réflexion sur ce, que je doutais et que par conséquent mon être n'était pas parfait, car je voyais clairement, que c'était une plus grande perfection de connaître, que de douter, je m'avisai de chercher, d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite. Pour ce, qui est des pensées que j'avais de plusieurs autres choses hors moi comme du ciel, de la terre, de la lumière, de la chaleur et de mille autres, je n'étais point tant en peine de savoir d'où elles venaient à cause que, ne remarquant rien en elles, qui me semblât les rendre supérieures à moi, je pouvais croire que, si elles étaient vraies, c'étaient des dépendances de ma nature, en tant qu'elle avait quelque perfection, et si elles ne l'étaient pas, je les tenais du néant, c'est à dire qu'elles étaient en moi pour ce que j'avais du défaut. Mais ce ne pouvait être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien : car de la tenir du néant était

chose manifestement impossible ; et parce qu'il n'y a pas moins de repugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procède quelque chose, je ne la pouvais tenir non plus de moi-même ; de façon qu'il restait, qu'elle eût été mise en moi par une nature qui qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est à dire pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu. A quoi j'ajoutai que puisque je connaissais quelques perfections que je n'avais point, je n'étais pas le seul être qui existait (j'userai s'il vous plait ici libremeut des mots de l'école) mais qu'il fallait de toute nécessité qu'il y en eût quelque autre plus parfait, duquel je dépendisse et duquel j'eusse acquis tout ce, que j'avais : car si j'eusse été seul indépendant de toute autre, en sorte, que j'eusse eu de moi-même tout ce peu, que je participais de l'être parfait, j'eusse pu avoir de moi par même raison tout le surplus que je connaissais me manquer et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout puissant et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu. Car suivant le raisonnement que je viens de faire, pour connaître la nature de Dieu autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder et j'étais assuré, qu'aucune de celles, qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient. Comme je voyais, que le doute, l'inconstance la tristesse et choses sensibles n'y pouvaient être, vu

que j'eusse été moi-même bien aise, d'en être exempt. Puis, outre cela, j'avais des idées de plusieurs choses sensibles et corporelles; car quoique je supposasse que je rêvais, et que tout ce que je voyais ou imaginais était faux, je ne pouvais nier toutefois que les idées n'en fussent véritablement en ma pensée, mais pour ce que j'avais déjà connu en moi très clairement, que la nature intelligente est distincte de la corporelle, considérant que toute composition témoigne de la dépendance et que la dépendance est manifestement un défaut, je jugeais de là, que ce ne pouvait être une perfection en Dieu d'être composé de ces deux natures et que par conséquent il ne l'était pas, mais que s'il y avait quelques corps dans le monde ou bien quelques intelligences ou autres natures, que ne fussent point toutes parfaites, leur être devait dépendre de sa puissance et telle sorte qu'elles ne pouvaient subsister sans lui un seul moment. »

« Je voulus chercher après cela d'autres vérités et m'étant proposé l'objet des géomètres, que je concevais comme un corps continu ou un espace indéfinement étendu en longueur, largeur et hauteur ou profondeur, divisible en diverses parties, qui pouvaient avoir diverses figures et grandeurs et être mues ou transposées en toutes sortes, car les géomètres supposent tout cela en leur objet; je parcourus quelques-unes de leurs plus simples démonstrations ; et ayant pris garde, que cette grande certitude que tout le monde leur attribue n'est fondée que sur ce qu'on les conçoit évidemment suivant la règle, que j'ai tantôt dite, je pris garde aussi qu'il n'y avait rien du tout en elles, qui m'assurât de l'existence de leur objet; car par

exemple je voyais bien que supposant un triangle, il fallait, que ses trois angles fussent égaux à deux droits, mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle : au lieu, que, revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle, que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère, que toutes ses parties sont également distantes de son centre ou même encore plus évidemment, et que par conséquent il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être. »

De cette manière Descartes s'élève dans un enchaînement naturel des idées à l'intelligence certaine de Dieu et pour expliquer, pour quoi il y a pour l'entendement ordinaire une si grande difficulté de s'élever à cette intelligence, il ajoute :

« Mais ce, qui fait qu'il y en a plusieurs, qui se persuadent, qu'il y a de la difficulté à le connaître et même aussi à connaître ce que c'est que leur âme c'est, qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au delà des choses sensibles et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses materielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible. Ce qui est assez manifeste de ce que même les philosophes tiennent pour maxime dans les écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement, qui n'ait premièrement été dans les sens où toutefois il est certain, que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été ; et il me semble que ceux qui veulent user

de leur imagination pour les comprendre font tout le même que si, pour ouïr les sons, ou sentir les odeurs, ils voulaient se servir de leurs yeux : si non qu'il y encore cette différence que le sens de la vue ne nous assure pas moins de la vérité de ses objets que font ceux de l'odorat ou de l'ouie ; au lieu que ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose, si notre entendement n'y intervient.»

Telles sont les paroles de Descartes. Nous voyons, que c'est par la considération du moi comme être fini et du rapport du fini avec l'infini, que Descartes s'élève à l'idée de Dieu. En considérant le rapport du fini avec l'infini, il remarque avec sagacité, que le fini est une notion négative, témoignant d'une limite, d'un défaut et que le fini présuppose l'infini, comme vraie notion positive et affirmative, parce que l'infini est le véritable complément pour tout ce qui est fini ; il remarque de plus, que de même, que l'infini ne peut pas dériver du fini, de même l'idée de l'infini ne peut pas venir de l'être fini, que le moi par conséquent ne peut pas être la raison de ce qu'il possède la pensée de l'Être infini, mais que la raison ne peut exister que dans l'Être infini même, qui a déposé l'idée de l'infini en nous. Descartes s'est ainsi aperçu du vrai rapport qui est exprimé par la notion de raison; il a vu, que rien ne peut être raison de ce qui surpasse sa sphère d'existence, qu'enfin la raison exprime, comme nous l'avons déjà fait voir, le rapport de contenant au contenu. Or, comme l'infini n'est pas contenu dans le fini, le fini ne peut en aucune manière être la raison de quelque chose qui est infini et partant il ne peut l'être de ce qu'il possède l'idée de l'Être infini. Il re-

marque ensuite l'immense différence, qui existe entre l'idée de Dieu et les idées des êtres finis. Les êtres finis se laissent concevoir dans la pensée de manière qu'on peut très bien déterminer leur essence sans savoir par là, s'ils existent en réalité; on peut par exemple déterminer toutes les conséquences qui résultent de l'idée d'un triangle, mais cette conception qui détermine l'essence ou la nature d'un triangle, ne prouve pas encore, qu'il existe un triangle objectivement ou réellement dans l'espace. Le géomètre peut ainsi concevoir plusieurs figures et les bien déterminer, mais il y en a qui sont impossibles dans l'espace. Pour les choses finies on peut donc séparer la conception et l'existence réelle; mais dans l'Être infini qui renferme tout, l'essence est inséparable de l'existence; le concevoir est le concevoir comme existant. Descartes arrive ainsi à la certitude de l'existence de Dieu par l'application de l'axiome vrai et fécond, qu'il a le premier formulé avec netteté, savoir, qu'il faut attribuer à une chose tout ce qu'on conçoit clairement comme renfermé dans l'idée, qui la représente. Or dans l'idée de triangle est contenu qu'il a trois côtés, mais l'existence de la figure n'est pas renfermée dans cette idée, qui peut être une pure notion de l'imagination. Au contraire, quand on conçoit l'idée de l'Être infini, tout réel, tout parfait, cette idée implique en même temps l'existence, parce que cet Être, en embrassant tout, doit exister non seulement en pensée mais aussi en réalité.

C'est de cette manière que Descartes s'élève à l'idée de Dieu en prenant son point de départ dans le *moi*, être fini. Examinant ensuite le rapport du fini

avec l'infini il arrive à concevoir un Être infini qui existe nécessairement et qui est la raison de l'existence des choses finies.

Toutefois dans le système de Descartes le rapport de l'Être infini avec les êtres finis n'a été que superficiellement déterminé. Tout porte a croire que Descartes n'a pas conçu le monde comme existant réellement en Dieu. Mais s'il avait mieux déterminé l'idée de l'infini qui renferme nécessairement ce qui est fini, il aurait conçu l'Être infini comme contenant en soi toute existence finie.

Ce défaut de précision du système de Descartes sur une des questions les plus importantes, allait disparaître dans les systèmes de ses deux disciples, Malebranche et Spinoza, qui ont particulièrement développé le rapport de l'Être infini avec le monde.

Considérons d'abord la doctrine de *Malebranche*. Le raisonnement, par lequel ce penseur distingué s'élève à la certitude de l'existence de Dieu, est en général celui de Descartes, mais il y a joint un argument qui montre, qu'il a bien plus clairement saisi les rapports des choses finies avec l'Être infini. D'abord il remarque, conformément à l'expérienee, que nous ne voyons pas les choses en elles-mêmes, mais seulement par les idées qui les représentent ; ainsi quand nous voyons un triangle, cette figure n'est pas dans notre esprit, mais seulement la notion ou le chêma qui la représente. Malebranche fait voir ensuite que toutes nos idées de choses finies ne sont que des combinaisons faites de quelques attributs très généraux, dans lesquels se laisse résumer tout ce qui existe; ces attributs sont selon lui, comme selon Descartes, celui

de l'*étendue* et celui de la *pensée*; tout ce qui existe est ou un être étendu ou un être pensant. Mais ces deux attributs les plus élevés doivent nécessairement être inhérents à un Être, est leur support. Cet Être est l'Être infini, réunissant les deux attributs infinis de la pensée et de l'étendue; or, quant à cet Être, on ne peut soulever la question de son existence. La question d'existence n'a de sens que lorsqu'il s'agit encore des deux ordres séparés du monde matériel et intellectuel, déterminés par les attributs de l'étendue et de la pensée; alors on peut demander, si une chose particulière conçue dans la pensée a une existence extérieure; parce que les combinaisons particulières, faites par la pensée de l'un ou de l'autre de ces attributs principaux, peuvent bien ne pas exister, quoique les attributs généraux existent très certainement. Mais quant à l'Être infini qui réunit ces deux attributs par rapport à lui, la séparation de la conception d'une part et de la réalité de l'autre n'est plus possible; le concevoir est le concevoir en même temps comme existant.

Tel est le raisonnement profond de Malebranche. Comme il a montré, que toutes les idées que nous avons des choses finies se laissent résumer dans les notions de l'étendue et de la pensée, qui sont les deux attribus principaux de Dieu, il en tire la conséquence très logique, que nous voyons toutes choses en Dieu, puisque tout ce que nous apercevons n'est qu'une représentation particulière de l'un ou de l'autre des attributs divins. Certes l'entendement vulgaire est loin de se douter de cette vérité; il se complaît dans les combinaisons des choses finis, sans s'apercevoir que ces choses ne pourraient exister sans l'Être infini. Et,

a cet égard, on peut dire avec Leibnitz : « il est vrai qu'un géomètre peut être athée, mais s'il n'y avait point de Dieu, il n'y aurait aucun objet pour la géométrie. » C'est au fond cette même pensée que Malebranche avait exprimée dans l'argumentation dont je viens de parler. A la fin il remarque encore que, quand on soulève la question d'existence en égard de l'Être infini, on le confond avec un être particulier, qui peut bien ne pas exister. Je vais citer ses propres paroles, dignes d'êtres rapportées. Après avoir fait remarquer qu'on ne peut demander la preuve de l'existence d'un être que dans le domaine des choses finies, dont les idées sont toujours plus ou moins composées et qui comme telles peuvent être vraies ou fausses, il continue : « Mais l'idée de Dieu, ou de l'Être en général, de l'Être sans restriction, de l'Être infini n'est pas une fiction de l'esprit, ce n'est point une idée composée, qui puisse renfermer quelque contradiction; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle exprime tout ce qui est et tout ce qui peut être. Or, cette idée simple et naturelle de l'Être ou de l'infini renferme l'existence nécessaire; car il est évident que l'Être, je ne dis pas un *tel* être à son existence par lui-même et que l'Être ne peut n'être pas actuellement parce qu'il est impossible et contradictoire que l'Être véritable soit sans existence. Il se peut faire, que les corps ne soient pas, parce que les corps sont de *tels* êtres qui participent de l'Être et qui en dépendent. Mais l'Être sans restriction est nécessaire, il est indépendant, et ne tient ce qu'il est que de lui-même; tout ce qui est vient de lui; mais quand il n'y aurait aucune chose en particulier, il serait, parce qu'il est

par lui-même et qu'on ne peut le concevoir clairement comme n'existant point, si ce n'est qu'on se le représente comme un être en particulier ou comme un tel être et que l'on considère ainsi toute autre idée que la sienne. Car ceux, qui ne voient pas, que Dieu soit, ordinairement ils ne considèrent point l'Être, mais un tel être et par conséquent un Être qui peut être ou n'être pas. »

C'est ainsi que Malebranche a déjà déterminé plus nettement que Descartes le rapport de l'Être infini avec les choses finies; toutefois dans le développement ultérieur de sa doctrine on trouve quelquefois des opinions qui sont contraires au principe établi par lui et qu'il apporte évidemment d'une doctrine religieuse, dont il mélange les dogmes quelquefois assez confusément avec ses idées philosophiques. C'est cette alliance, qui lui fait souvent émettre des opinions, qui sont en complète contradiction avec ses principes philosophiques (1).

Mais ces inconséquences allaient disparaître entièrement dans le système de *Spinosa*. Ce système, contemporain de celui de Malebranche forme la véritable

(1) Une des contradictions les plus étranges est sans doute celle dans laquelle il tombe par rapport à Dieu. Après avoir déterminé si nettement l'Être infini comme l'Être qui contient toute essence et toute réalité, il dit plus tard, que cette existence de toutes les choses en Dieu n'a lieu que d'une manière *spirituelle* et, comme il ajoute, d'une manière que nous ne pouvons pas comprendre (voy. liv. chap. 6.); et dans une de ses lettres, en réponse à M. Regis, il va même à prétendre que la création de la matière est quelque chose d'arbitraire, dépendante de la volonté du créateur et il finit en se perdant dans des suppositions gratuites, par soutenir, que si même Dieu n'eût point créé des corps, les esprits seraient capables d'en avoir les idées. Il est évident que Malebranche s'est laissé surprendre dans ses passages par des opinions, qui sont en contradiction avec ses principes philosophiques: car l'idée qu'il émet sur la matière détruit tout ce qu'il a dit sur l'étendue; si l'étendue est vraiment *un attribut* de l'Être infini, cet attribut qui implique la matière, ne peut être une création de la *volonté* de Dieu, parce que Dieu n'a pas créé les attributs même de son être.

conclusion du mouvement philosophique commencé par Descartes. La base du système de Spinosa est la même ; mais l'édifice qu'il a construit sur elle est si différent, qu'on croirait à peine que ce sont les mêmes principes sur lesquels se fonde l'un et l'autre système. Toutefois la différence vient uniquement de la parfaite conséquence avec laquelle Spinosa a développé les principes établis par Descartes. Quand on a étudié le système de Spinosa et qu'on retourne ensuite au système du maître, on est étonné de rencontrer tant d'inconséquences et de décousu dans la doctrine du dernier. Presque toutes les parties sont détachées l'une de l'autre. On ne saurait y voir un édifice continu ; on aperçoit beaucoup de matériaux dont quelques uns sont arrangés d'après un certain plan, mais dont la plupart sont jetés pêle-mêle. Un habile architecte pourrait seul les coordonner. Tout porte dans le système de Decartes le caractère de précipitation, son génie lui fait saisir presque tous les points principaux, mais il n'a pas soin de les lier et de les placer dans leur ordre véritable ; par l'élan de son génie il touche tous les sommets, toutes les hauteurs de la spéculations, mais il se contente du premier coup-d'œil général et ne pénètre pas dans la nature intérieure des choses en les approfondissant.

La marche de Spinosa est bien différente. Son premier pas est un pas hardi, quoique autorisé par le développement précédent de la philosophie, mais partie de ce premier pas, la marche s'accomplit dans un ordre admirable. Spinosa parcourt le même domaine d'idées, mais la route est un cercle dont tous les points sont également déterminés par le centre,

qui est Dieu. Chez Descartes tout est vague et indéterminé ; les notions de Dieu, de la nature, de l'ame et du corps sont comme autant de parties détachées, qu'on a de la peine à mettre dans un rapport un peu précis. Dans le système de Spinosa tous les rapports sont bien déterminés, tout se meut comme partie d'un tout unitaire qui est Dieu. Malebranche avait déjà fait un progrès sur Descrates, en déterminant plus rigoureusement les rapports entre Dieu et le monde, mais l'influence du dogme religieux qu'il professait lui avait fait commettre quelques graves inconséquences. Chez Descartes les contradictions ne viennent pas d'un désir de réconcilier sa doctrine avec un dogme quelconque, elles sont le résultat de la précipitation dans laquelle il touche tous les points sans les lier et les approfondir.

Mais pour mieux connaître d'un côté la liaison qui existe entre le système de Descartes et celui de Spinosa et remarquer d'un autre le progrès qui se trouve dans le dernier par rapport à la conception de Dieu, je veux encore brièvement indiquer les idées que Descartes émet sur la substance première, Dieu, et les substances qu'il appelle créées. Tandis que le système de Spinosa, qui prend l'idée de la substance pour point de départ, ne reconnaît qu'un seul Être subsistant en soi, Descartes en admet trois, la substance incréée, la substance étendue et la substance pensante, quoiqu'il reconnaisse ailleurs (1), qu'au fond il n'y a qu'une seule substance. Ensuite, après avoir établi

1 Princ. philos. I 51. Il dit à cet égard : Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose, qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. Il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot, n'avoir besoin que de soi-même ; car à proprement parler il n'y a que

que l'étendue et la pensée sont les deux attributs principaux qui résument tout ce qui existe, il soutient dans un autre endroit que Dieu étant l'Être le plus parfait ne peut avoir rien de commun avec ce qui est corporel ou étendu. Il est évident, que Descartes adopte ici sans discernement l'opinion la plus vulgaire sur ce qui est parfait et tombe par là dans une nouvelle contradiction. Lui, qui avait si bien compris que le fini est une négation et que l'infini est l'affirmation complète, renfermant tout ce qui est fini, oublie cette vérité lorsqu'il s'agit de l'appliquer à une des questions les plus importantes. Dieu comme Être infini doit être la pleine affirmation de toutes les choses, son essence doit renfermer l'essence de tous les Êtres, son existence tout ce qui existe de particulier; si la perfection de Dieu était autrement conçue, elle n'exprimerait pas l'universalité d'être et d'essence et alors il serait impossible de déduire l'existence de Dieu de l'idée de sa toute perfection ; car, si l'essence de Dieu est séparée de l'essence d'une chose quelconque, il ne la renferme pas, elle est alors dans une privation, elle est limitée, finie ; Dieu même devra être conçu comme un Être particulier, fini, et alors il y a lieu de soulever la question de savoir si son existence est possible ; il faudrait demander comment cet Être peut exister à côté des autres, et comment ceux-ci

Dieu qui soit tel et il n'y a aucune chose créée, qui puisse exister un seul moment, sans être soutenue et conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas univoque par rapport à Dieu et aux créatures, c'est à dire, qu'il n'y aucune signification de ce mot que nous concevons distinctement laquelle convienne à lui et à elles. » C'est ainsi que Descartes au lieu de déterminer scientifiquement les choses, se contente de dire, que le mot de substance est pris dans une signification différents, selon qu'on parle de Dieu ou des êtres finis.

peuvent avoir une spontanéité d'existence sans la tenir de l'essence de Dieu ; et s'il y avait des êtres, des choses qui n'exprimassent pas d'une manière quelconque l'essence de Dieu, il faudrait demander comment il peut y avoir deux essences, et comment l'essence hétérogène des êtres finis peut exister à côté de l'essence de Dieu ; et si on croyait répondre à cette question en disant que Dieu a créé cette essence, on rendrait la solution encore plus difficile ; car alors il faudrait supposer que cette essence hétérogène ait au moins existé dans l'intelligence et la volonté de Dieu. Or, comment est-il possible que dans l'Être infini il existe quelque chose qui ne soit pas lui ? Ou veut-on exclure la Nature de l'essence divine parce qu'on la regarde comme une chose dont l'Être divin peut être souillé ? n'est il pas d'ailleurs évident que si la Nature est indigne de l'essence divine, elle est plus indigne encore d'être entrée dans la volonté de Dieu comme objet à créer. Quand donc Descartes en appellait à la toute perfection de Dieu, pour exclure l'essence de la Nature de l'essence divine, il prononçait avec le commun des hommes le mot de perfection, sans pénétrer sa portée. Les perfections de Dieu doivent être des réalités, et si une réalité manque à l'essence de Dieu, il lui manque aussi une perfection ; il n'est pas l'être parfait. Encore pourrait-on demander à Descartes, pourquoi il exclut l'étendue, qui embrasse le monde physique, de l'essence de Dieu, sans en exclure la pensée ; car selon lui l'étendue et la pensée sont les attributs principaux des deux substances créées. Pourquoi établir une communauté d'essence entre Dieu et l'une des substances créées et non pas entre Dieu et les

deux substances à la fois. Évidemment Descartes se montre ici imbu des préjugés les plus vulgaires répandus par la fausse interprétation d'une doctrine religieuse, et il fallait un homme qui, plus circonspect et plus logique dans sa manière de procéder, développât les principes posés par Descartes dans toutes leurs conséquences.

Cet homme était Spinosa. Pour éviter les malentendus en se servant de mots vagues, il rejette dès le commencement le mot de perfection ou de toute perfection; pour indiquer qu'il n'y a qu'un seul Être, qui subsiste par soi même et que tout ce qui existe doit être renfermé dans cet Être comme attribut ou comme modalité de son essence, il choisit le mot de substance, qui rend en effet clairement cette idée. Les deux substances créées de Descartes qui ne sont pas de véritables substances n'ayant pas une existence par elles mêmes, furent conséquemment considérées comme deux attributs de la substance une, infinie, et absolue; tout dualisme disparut, la Nature et l'Esprit furent reconnues non seulement comme tenant leur existence de Dieu, mais aussi leur essence, ce qui doit être en effet; car comme l'existence d'une chose n'est, ainsi que nous l'avons vu dans la séance précédente, que la manifestation de son essence, il faut avant tout, que l'essence d'une chose vienne de Dieu, et Dieu n'a pas d'autre essence à donner que la sienne qui renferme tout.

Il serait difficile, de communiquer et d'expliquer ici tous les axiômes, que Spinosa met comme autant de vérités évidentes en tête de son ouvrage; mais ces axiômes ne peuvent au fond soulever aucune contes-

tation ; seulement pour être compris dans toute leur portée, ils supposent une pleine connaissance du développement précédent de la philosophie. Toutefois c'est cette introduction subite dans les matières les plus élevées, qui rend l'intelligence du système de Spinosa si difficile pour tous ceux, qui n'y arrivent pas avec la préparation nécessaire.

Spinosa commence par définir ce qu'il entend par *cause de soi-même*, par *substance*, par *atttribut* et par *modalité*, ou mode d'être. Par cause de soi-même, ou par substance, j'entends, dit il, ce dont l'essence renferme l'existence; et c'est par cette seule proposition, que Spinosa résume tout ce que le système de Descartes avait établi sur l'être de Dieu. Il y a un Être qui subsiste par soi-même, qui est cause de soi-même; il faut nécessairement concevoir un tel Être ; mais le concevoir est le concevoir comme existant.

Après avoir établi, que tout ce qui existe, existe ou en soi, ou comme attribut dans un autre être et qu'il doit-être conçu ou par soi-même, ou par une autre chose, et après avoir remarqué que pour concevoir une chose, il faut la concevoir à l'aide d'un attribut qui exprime son essence, il arrive à la proposition, qu'il n'y a qu'une seule substance, qui existe en soi, et qui doit être conçue par soi, qui a la raison de son existence en soi et qui ne peut pas être conçue comme ayant sa raison dans une autre chose. « Il ne peut dit-il, y avoir qu'une seule substance. S'il y en avait plusieurs elles devraient être saisies par des attributs différens, alors elles n'auraient rien de commun entre elles; car comme l'attribut constitue l'essence d'une chose, deux substances d'attributs différens n'auraient

rien de commun et l'une ne pourrait pas être la cause de l'autre; car pour en être la cause, elle devrait contenir l'autre dans son essence et produire sur elle des effets. De plus s'il y avait deux substances, elles ne seraient pas infinies et absolues, car l'une serait limitée, finie, l'essence de l'une n'embrasserait pas celle de l'autre. Or, il faudrait alors chercher la raison de cette limitation reciproque, la raison qui fait que l'une est possible à côté de l'autre et par là reconnaître quelque chose au dessus d'elles, qui en fût la raison et qui par conséquent serait la véritable substance une et entière.

Il ne peut donc y avoir qu'une seule substance.

Mais en cas qu'on voulût admettre plusieurs substances de la même nature, c'est à dire ayant les mêmes attributs, on tomberait dans une contradiction; car s'il y avait plusieurs substances, elles devraient avoir des qualités distinctes par lesquelles on connût, qu'il y en a plusieurs; mais on ne peut distinguer des substances que par leurs attributs différents ; alors il faut admettre des substances différentes et on retombe dans le premier faux raisonnement. »

Donc il n'y qu'un seul Être subsistant par soi-même, et cet Être existe nécessairement.

Telle est la démonstration de Spinosa, qui résulte comme déduction de l'axiôme posé. Mais il y a encore une autre preuve, qui se fonde sur l'application de l'idée de la *raison* et devient par là plus convaincante que la première. Il dit : « A chaque chose doit être assignée une cause ou une raison pourquoi elle existe ou n'existe pas. Ainsi si un triangle existe, il faut qu'il y ait une cause ou raison de son existence;

s'il n'existe pas, il faut qu'il y ait une raison qui empêche qu'il existe. Mais cette raison ou cause doit être contenue ou dans la nature de la chose elle-même ou en dehors d'elle, dans une autre chose; par exemple la raison qu'il n'y a pas un cercle carré se trouve dans sa nature qui exclut d'être carrée; mais la raison pourquoi un triangle existe ou n'existe pas, ne dérive pas de sa nature, mais de l'ordre universel de la nature physique. Il s'ensuit que ce dont il n'y a pas de cause ou de raison qui empêche, qu'il existe, existe nécessairement. Or s'il ne peut y avoir de cause ou de raison qui empêche que Dieu existe, il faut conclure que Dieu existe nécessairement. Mais si une telle raison, que Dieu n'existe pas, pouvait être donnée, elle devrait dériver ou de la nature même de Dieu ou exister en dehors de cette nature, c'est-à-dire dans une autre substance d'une autre nature. Dans le premier cas, si la raison était dans la nature même de Dieu, on conviendrait déjà de son existence; si elle était donnée dans une autre substance d'une autre nature, cette substance comme étant d'une autre nature ne pourrait avoir rien de commun avec Dieu, mais alors elle ne pourrait ni déterminer l'existence de Dieu, ni en démontrer l'impossibilité. Il n'y a donc ni une raison en Dieu ni en dehors de lui qui déterminât sa non-existence. Donc Dieu existe nécessairement.

Cette démonstration de Spinosa, se fonde sur l'idée de la raison, qui en effet est l'idée la plus puissante pour élever l'esprit à la certitude de l'existence de Dieu. Vous Vous rappelerez que nous nous sommes également servi de l'idée de raison pour arriver à ce but; mais il faut remarquer que le raisonnement de

Spinosa est indirect et négatif, tandis que le nôtre a été direct et positif. Nous nous sommes élevés à la certitude de l'existence de Dieu, en appliquant successivement l'idée de la raison à tous les ordres des êtres jusqu'à concevoir les deux êtres, l'Esprit et la Nature, dans lesquels se résument toutes les existences du monde, et ce n'a été qu'en cherchant la raison de ces deux êtres, la raison de leur existence particulière et de leur union qui suppose une essence commune supérieure, que nous nous élevions à l'idée de Dieu qui dans l'unité de son essence infinie et absolue est la raison de tout ce qui existe. Spinosa n'a pas, il est vrai, été jusqu'à établir cette marche directe, c'est cependant lui qui, le premier, s'est servi de l'idée de la raison pour arriver à la certitude de l'existence de Dieu. Il a ensuite développé la doctrine de Dieu avec une étendue et avec une rigueur dont aucun système n'avait encore donné d'exemple.

Portons maintenant un jugement général sur cette doctrine de Spinosa. Ce système est le premier, qui ait pris son point de départ dans l'idée d'un seul Être conçu comme substance infinie et absolue. Il n'y a qu'un seul principe dont Spinosa fait tout dériver; la marche du système est sûre et méthodique, tout y est déterminé avec précision et en vue du principe dont tout dérive. La doctrine de Spinosa s'adresse à la raison seule, l'imagination et la poésie qui avant lui avaient joué un grand rôle dans ces sortes de systèmes, comme dans celui de Platon et de Jordano Bruno, furent bannies, et pour montrer, que la philosophie pouvait présenter un enchaînement aussi rigoureux que la science mathématique, il prit même

pour modèle la méthode démonstrative des géomètres, méthode du reste peu applicable aux recherches philosophiques, parce que le lien entre les idées est généralement plus intime et plus complexe que celui qui unit les abstractions des nombres et des figures; et c'est cette méthode, qui donne au système de Spinosa cette raideur, qui ne s'anime que par l'amour de la vérité avec lequel on se livre à l'étude de cette doctrine.

Mais le système de Spinosa n'est pas le dernier terme du développement de la philosophie, ou le système auquel la spéculation de la raison, rigoureusement conduite, dût nécessairement aboutir, comme quelques adversaires de la philosophie l'ont prétendu. Ce système est défectueux sous le rapport du fond aussi bien que sous celui de la forme ou de la méthode. D'abord, et ceci est un défaut capital de la méthode, ce système n'a pas de base analytique dans l'esprit. Or c'est par la recherche psychologique qu'il faut commencer, pour élever l'esprit progressivement à une intelligence certaine. Quand on néglige cette recherche, on tombe presque inévitablement dans des erreurs, surtout en ce qui touche les rapports qui unissent l'esprit de l'homme avec l'Être infini.

Mais le système de Spinosa n'est pas non plus complet quant aux idées fondamentales. Cette imperfection se montre surtout dans les deux attributs suprêmes qu'il assigne à la Divinité, et qu'il a conservés du système cartésien sans les modifier. Descartes avait établi comme distinction fondamentale entre tout ce qui existe, la pensée et l'étendue; tout ce qui n'est pas pensée porte le caractère de l'étendue. La pensée n'ap-

partient d'après lui qu'à l'esprit et à Dieu; et comme l'étendue n'a pas de vie, les corps et toute la Nature ne furent considerés que comme une masse mécanique, les animaux que comme de pures machines. Descartes est à cet égard le fondateur de l'absurde doctrine, d'après laquelle on conçoit la Nature comme une masse infinie de matière ou d'atômes, mais sans ame et sans vie, doctrine qui est encore aujourd'hui la base adoptée par la plupart des physiciens, qui cependant ont rejeté toutes les autres doctrines physiques de Descartes. Mais comme des choses, conçues sous des attributs si hétérogènes que l'esprit et les corps, ne peuvent exercer d'influence l'une sur l'autre, Descartes se vit forcé, d'avoir recours à l'intervention et l'assistance de Dieu qui dût transmettre les volontés de l'esprit au corps et les faire exécuter par lui; fiction qui n'exqliquait rien; car comme Dieu est ainsi conçu par Descartes comme pure pensée, les corps devaient lui être aussi hétérogènes que l'étendue, leur attribut principal, et son influence sur les corps restait inexplicable, parce que chaque influence présuppose une certaine communauté d'essence, qui ne peut pas exister dans une différence complète. Or, c'étaient ces deux attributs de pensée et d'étendue, que Spinosa regardait également comme caractérisant l'esprit et la Nature, et il les transportait à Dieu comme ses deux attributs suprêmes constituant les deux ordres de l'univers. Cependant il est évident que l'étendue ne peut être censidérée dans la Nature comme un attribut du même rang que la pensée dans l'Esprit. La pensée dans la signification du système de Descartes, qui comprend aussi la volonté et le sentiment, consti-

tue réellement l'essence de l'esprit, mais l'étendue ne forme nullement l'essence de la Nature, parce que elle est une pure forme extérieure. L'essence de la Nature est toute autre chose que pure étendue, et se révèle par des phénomènes, qui ne sont ni le produit ni une combinaison de l'étendue, comme la lumière, la chaleur, l'électricité, le magnétisme; de sorte que Spinosa attribue à Dieu comme essence suprême une propriété très subordonnée de la Nature; et c'est aussi pourquoi il n'a pas mieux compris l'idée et la vie de la Nature que son prédécesseur. De plus cette manière de procéder d'après laquelle on attribue de suite à Dieu ce qu'on a trouvé dans une analyse du monde fini, est très dangereuse, car de cette manière on peut facilement attribuer à Dieu comme Être infini ce qui ne convient qu'aux êtres finis. Certainement, tout ce qui se trouve dans les êtres finis, se trouve aussi d'une manière subordonnée en Dieu, mais il est surtout important de distinguer si c'est un attribut universel ou subordonné de l'Être infini.

La troisième faute de Spinosa consiste enfin, à ne pas avoir compris l'*individualité* et la vie individuelle qu'il absorbe dans la substance une et infinie. L'individualité a éte en général pour tous les systèmes, qui partent de l'Être absolu, ce qu'ils ont eu le plus de difficulté à comprendre; mais c'est une erreur de croire que ce soit une nécéssité inhérente à tous les systèmes, qui admettent comme principe de la philosophie l'Être absolu. L'idée de l'Être infini et absolu n'exclut pas l'idée de l'individualité des êtres finis; car quoique tout soi en lui et participe de son essence, il faut cependant, comme Dieu existe dès l'éternité, qu'il y ait

une cause éternelle d'individualité; et de cette manière il faut concevoir des *fixations éternelles* de son essence, des foyers éternels particuliers, qui la reflètent et qui sont les individus. Spinosa regardait donc à tort l'individualité et la personnalité des êtres finis comme une modification changeante et passagère de la substance absolue, et oubliait qu'il s'agissait avant tout d'expliquer l'origine première de l'individualité, recherche qui l'aurait nécessairement conduit à concevoir son origine et son existence éternelles.

Telles sont les erreurs principales du système de Spinosa; quant aux accusations ordinaires qu'on élève contre sa doctrine, elles sont dénouées de tout fondement.

D'abord on n'a pas eu honte d'accuser d'athéisme un homme, qui a employé toutes les forces de la pensée à prouver l'existence de Dieu. Cette accusation venait, elle vient encore ordinairement de la part d'hommes, qui ont eux-mêmes l'intelligence la plus confuse des véritables conditions d'existence de Dieu. Dans leur esprit la notion de Dieu est la notion vague d'un Être suprême, dont ils ne savent ni déterminer la nature ni prouver l'existence; si ces hommes se contentaient de reprocher à Spinosa qu'il n'a pas de Dieu la même idée qu'ils s'en font eux-mêmes, ils auraient raison; il s'agirait seulement alors de savoir de quel côté est la vérité, si elle appartient à Spinosa qui ne joue pas avec des mots et des idées graves mais qui, prenant au sérieux les notions d'absolu et d'infini, démontre qu'il faut nécessairement comprendre Dieu comme contenant toute essence et toute réalité, ou si elle se trouve dans les prétentions de ses

adversaires, qui ne savent rien préciser sur la nature divine et qui se regardent même comme très religieux, parce qu'ils s'enfoncent dans une ignorance complète sur la nature de Dieu et qui veulent ainsi attaquer de l'ignorance dans les choses divines le savoir de Spinosa ou qui, comme Hegel dit très bien, veulent combattre, avec leur rêve de Dieu, Spinosa éveillé en Dieu.

Une autre accusation qui d'abord paraît avoir plus de poids est l'accusation de panthéisme, mais elle n'est pas plus fondée. Qu'entend-on et que faut-il entendre par panthéisme? Évidemment une doctrine qui confond Dieu avec le monde fini, qui comprend Dieu comme la réunion, comme l'aggrégat de toutes les choses qui existent. Or, il ne faut pas s'y tromper, cette doctrine si c'en est une, n'a été professée dans aucun système philosophique, élevé sur la base établie par Spinosa. Ni les Eléates, ni Platon, ni les Néoplatoniciens, ni Jordano Bruno, ni Malebranche, ni Spinosa n'ont soutenu une pareille doctrine. L'opinion contraire à celle que nous avançons, opinion repandue à tort dans beaucoup d'ouvrages philosophiques, ne repose sur aucun examen approfondi. La doctrine panthéistique peut sans doute exister dans quelques intelligences confuses, dans celles surtout qui, ne s'élevant pas au dessus de la sphère materielle et sensible, ne voient partout que des aggrégations et ne conçoivent l'unité que comme le résultat de combinaisons d'un certain nombre d'objets individuels, sans s'apercevoir que ces combinaisons même ne sont possibles qu'à la conditon de l'existence d'une unité supérieure; mais jamais aucun de ces systèmes si légèrement accusé de panthéisme n'a confondu l'un, l'infini, l'ab-

solu avec les aggrégations d'objets finis et conditionnels. Au contraire le défaut commun à tous ces systèmes a été, de ne pas comprendre la pluralité, la multiplicité, le tout, le *pan*, ils n'ont jamais considéré que l'un, l'indivisible, le *monos*, la substance une et entière. Aussi pour désigner plus exactement ces systèmes, il faudrait les appeler, comme Hegel l'a très bien remarqué, des akosmismes, c'est à dire des doctrines, qui ne reconnaissent pas le monde, le *cosmos*, selon lesquelles toute existence individuelle finie n'est qu'une apparence, une modification passagère de la substance infinie. La doctrine de Spinosa est donc avant tout un monothéisme et un monothéisme bien plus pur que celui de ceux, qui ne savent pas, sous combien de formes différentes ils veulent comprendre la Divinité. Spinosa, il est vrai, n'a pas encore compris Dieu comme étant aussi par son unité au dessus du monde et ayant une personnalité infinie distincte de la personnalité et de l'individualité des êtres finis; néanmoins il est un de ceux qui ont le plus contribué à frayer la route, par laquelle l'homme peut parvenir, indépendamment de tout dogme religieux, par la spontanéité et la propre puissance de la raison, à une véritable doctrine sur Dieu.

Le système de Spinosa est la conclusion et pour ainsi dire la voûte de l'édifice philosophique dont la base a été posée par Descartes. Il présente également pour les preuves de l'existence de Dieu le dernier terme de cette série. Toutes ces preuves sont des preuves dites ontologiques parce qu'elles partent de la notion de l'Être parfait, infini et absolu et déduisent de la notion même de cet Être son existence. La tâche

principale accomplie par cette philosophie a consisté à mettre en lumière cette notion fondamentale, qui fut considérée comme étant à elle-seule assez féconde pour prouver l'existence de l'Être qu'elle exprimait.

Un autre genre de preuves devait se développer lorsque le point de départ ne fut plus pris dans l'idée de l'Être suprême même, mais qu'on chercha dans l'existence du *monde réel* une donnée de laquelle on pût s'élever à la certitude de l'existence de Dieu. Cette manière de procéder pouvait se présenter sous *trois* aspects différens, selon les points de vue principaux, desquels on peut considérer le monde. On pouvait partir de l'aspect le *plus général,* du point de vue méthaphysique, sous lequel le monde se présente dabord ; celui d'être fini, conditionnel, contingent, et s'élever de là à l'Être infini, absolu, nécessaire. Cette preuve est particulièrement appelée *cosmologique* et son auteur est Leibnitz. On pouvait aussi partir, non des *notions* du fini, du conditionnel, mais de l'aspect sous lequel se présente la *vie* qui anime le monde, aspect qui est celui de l'*ordre,* de la *régularité,* de l'*harmonie*, faits qui, ne pouvant pas être le produit du hasard, supposent une *cause intelligente,* qui a établi cet ordre et organisé l'ensemble de l'univers dans un *but* déterminé. Cette preuve est appelée *physico-théologique*. Des essais de cette preuve ont été tentés presque dans tous les temps, mais elle a été particulièrement développée vers la fin du dix-huitième siècle par Reimarus en Allemagne. Enfin au lieu de partir des considérations sur la *Nature physique extérieure*, on pouvait prendre pour point de départ la nature *morale* de l'homme et s'élever par la considé-

ration des devoirs de l'homme à l'Être suprême comme au législateur de l'ordre moral. Cette preuve est celle par laquelle Kant voulait remplacer toutes les preuves précédentes, qu'il rejetait d'après les principes de son système critique.

Ainsi nous avons trois preuves portant le même caractère, et se fondant toutes sur les considérations du monde réel. La première preuve est celle dans laquelle on considère le monde *en général;* dans les deux preuves suivantes le monde est considéré sous ses deux caractères principaux comme *monde physique* et comme *monde moral*. Ces trois preuves épuisent donc ce genre de considérations, et en effet il n'y en a pas d'autres. Le système de Kant est le dernier qui en présente encore une. Mais vous savez qu'à la suite de ce système s'établisait un autre mode de procéder dans lequel on rejetait la forme démonstrative, en se fondant sur une conception immédiate, ou intuition intellectuelle de l'Être absolu.

Nous allons maintenant considérer succintement les preuves cosmologique, physicothéologique et morale, pour jeter à la fin un coup d'œil sur la manière, dont l'idée de Dieu a été conçue et développée dans les systèmes modernes de l'Allemagne.

Lorsque le système de Descartes eut été conduit par Spinosa jusqu'à ses dernières conséquences; une nouvelle route devait s'ouvrir pour la philosophie, si l'esprit humain ne voulait pas se contenter des résultats auxquels l'école de Descartes était arrivée. Un mouvement nouveau eut lieu en effet. Il partait d'un des plus vastes génies que l'histoire de la philosophie ait encore montré. Ce génie était Leibnitz. Il excellait

dans toutes les branches du savoir humain, plus profond mathématicien que Descartes et Newton, plus habile observateur que Locke, homme politique, historien, physicien, ce génie éminent réunit dans son système philosophique toutes les tendances diverses qui s'étaient manifestées dans le développement précédent de la philosophie; et cependant son système n'était ni pur syncrétisme ni éclectisme, il était basé sur un principe unitaire, mais qui, plus élevé, embrassait aussi les vérités qui s'étaient développées avant lui d'une manière exclusive. Le point de départ du système de Leibnitz n'est ni le moi de Descartes, ni la substance une et infinie de Spinosa; c'est le monde tel qu'il se manifeste dans les êtres de divers dégrés.

Après avoir déterminé les trois dégrés, constitués par les monades réceptives, perceptives et raisonnables, ou les végétaux, les animaux et les esprits doués de raison; il pose deux principes comme sources de toute connaissance : les principes de la contradiction et de la raison suffisante.

C'est par l'application de la notion de raison suffisante qu'il parvient à l'intelligence de l'Être suprême. Voici ses propres paroles : « Comme tout ce qui existe, dit-il, a sa raison ou sa cause, et comme l'état actuel du monde a ainsi sa raison dans un état précédent et celui-ci dans un état antérieur, mais comme on ne trouverait jamais la dernière raison en remontent ainsi à l'infini en arrière, il s'ensuit que la pleine raison, la raison suffisante ne peut pas exister dans une chose ou un état *particulier*, mais qu'il faut la chercher dans un Être universel, duquel émane aussi bien l'état *actuel* que l'état *précédent*, c'est à dire il

faut la chercher dans l'auteur de l'univers. Ainsi la raison suffisante ne se trouve pas dans quelque chose d'accidentel ou dans un premier chaînon qui serait encore quelque chose de particulier, mais dans un Être qui est la raison immédiate, directe pour tout ce qui est accidentel ou particulier et qui doit contenir toute essence possible, enfin qui est l'Être tout parfait, l'Être infini et absolu. »

C'est ainsi, que Leibnitz s'élève de l'accidentalité et de la particularité de tout ce qui est à une raison universelle existant dans un Être universel, infini. Cette raison n'est pas conçue par Leibnitz comme une raison ou cause abstraite, comme le premier chaînon dans la série des êtres. Leibnitz remarque très bien qu'une raison de cette nature serait encore quelque chose de particulier, d'individuel, et que n'étant liée qu'au premier chaînon qui la suit, elle ne serait pas en liaison immédiate avec les chaînons ultérieurs; elle serait par là bornée et limitée. Cette raison doit donc exister dans un Être, qui contient toute essence et dont tout dépend immédiatement, qui est la raison directe de tout ce qui existe, du premier comme du dernier des êtres. C'est de cette manière, que Leibnitz arrive à la même notion de l'Être suprême que Descartes, Malebranche et Spinoza; seulement les rapports de l'Être infini avec les êtres finis sont autrement déterminés. Comme Leibnitz prend son point de départ dans la considération des êtres vivans qui constituent le monde, il reconnaît ainsi immédiatement des êtres particuliers, des monades; il n'absorbe pas, comme Spinosa, tous les êtres finis dans l'Être absolu, mais les considère comme des monades simples, in-

déstructibles. Ce point de vue devait donc donner un autre caractère à la théologie de Leibnitz. Dieu y est d'abord conçu particulièrement comme auteur, comme cause du monde; et comme Leibnitz prend cette causalité comme une causalité dans le temps, il établit une véritable création du monde, qui selon lui est formé d'après les idées qui se trouvent dans l'entendement divin et expriment l'essence divine; mais cette essence a été appelée à l'existence par la volonté de Dieu et Leibnitz va jusqu'à prétendre que dans l'entendement divin il y a un nombre infini de mondes possibles, parce que les idées qui en forment les types, peuvent être combinées de diférentes manières; mais comme il ne peut exister en réalité qu'un seul monde, il faut une raison suffisante du choix divin qui ne peut avoir été fait que d'après les dégrès de perfection, que présentaient les différents mondes possibles; car tout ce qui est possible, dit Leibnitz, peut prétendre à être appelé à l'existence d'après la mésure de perfection qu'il possède. C'est dans ce choix que se trouve la raison en vertu de laquelle le monde existant est le meilleur que Dieu ait pu concevoir dans sa sagesse, choisir par sa bonté et créer par sa puissance. On voit, que Leibnitz a conçu les idées de raison, de cause, d'essence et d'existence, d'une autre manière que Spinosa, mais il faut avouer, que les idées de Leibnitz sont loin de présenter la même rigueur dans la déduction. Leibnitz n'a fait que renouveler la doctrine que Platon avait émise sur les idées comme existant dans l'entendement divin comme prototypes de toutes les choses du monde, tandis que Spinosa avait déjà bien plus profondement saisi le

rapport du fini avec l'infini en établissant, que c'est l'essence divine même et non pas seulement les prototypes intellectuels qui se manifestent dans les existences particulières du monde. Ainsi dans Spinosa ce fut l'essence ou la nature même de Dieu qui fut considerée comme prototype pour toutes les choses finies. Dans ce point de vue le monde ne dépend pas dans son essence et dans son existence de la volonté de Dieu, mais il résulte de la nature même de Dieu; il est, parce que Dieu est, et la constitution du monde est conforme à la constitution de l'essence intérieure de Dieu. Si on veut juger le mérite de la conception de Spinosa et de celle de Leibnitz, il faut donner la préférence à celle de Spinosa, parce qu'elle présente les choses dans leur ordre véritable en faisant résulter le monde de l'essence de Dieu et en ne faisant intervenir sa pensée et sa volonté que pour la détermination continuelle de la vie particulière des êtres, dont l'essence et l'existence ne dépendent pas de sa volonté mais résultent de son essence même.

Cependant tout en donnant la préférence sous ce rapport au système de Spinosa, on peut admettre beaucoup de conséquences, que Leibnitz fait sortir de sa conception du monde. C'est surtout la grande idée de l'harmonie préétablie, qui conserve toute sa vérité. Seulement il faut aussi considérer cette harmonie comme résultant, avant tout, non pas de la volonté, mais de l'essence une identique et harmonique de Dieu; car comme il n'y a qu'une seule essence qui est celle de Dieu, tout ce qui existe doit témoigner de l'unité et de l'identité de cette essence dans la variété même de sa manifestation. L'harmonie de tous les

êtres est éternellement préétablie par l'essence ou la nature une et harmonique de Dieu, et elle est maintenue continuellement dans le temps par la volonté de Dieu qui ne peut vouloir que ce qui est donné par son essence ou sa nature.

Cette preuve cosmologique établie par Leibnitz et développée par Wolf, qui construisît un vaste système sur les principes, que Leibnitz avait posés, a joui long temps d'une grande réputation. Mais déjà à l'époque où l'école Leibnitz-Wolfienne était encore dans tout son éclat, une nouvelle méthode pour arriver à la certitude de l'existence de Dieu allait se développer. Ce fut lorsque la culture des sciences naturelles commençait à prendre un essor nouveau, qu'on conçut l'idée de chercher dans l'organisation admirable de toute la nature des arguments pour l'existence d'un Être suprême. En apercevant partout une fin, un but, en vue duquel les choses étaient organisées et en comprenant qu'une force accidentelle, un hasard sans intelligence ne pouvait pas être la cause de cet arrangement final de toutes les choses, on se voyait forcé de s'élever à la conception d'un Être intelligent qui eût établi l'ordre et l'harmonie qui se maifestent partout.

Il faut ici remarquer quel était alors le nouveau point de vue sous lequel on considérait la vie de la Nature, point de vue qui depuis Descartes avait presque entièrement disparu des recherches philosophiques. Dans le moyen âge on s'était beaucoup occupé des causes finales du monde, mais cette recherche avait dégéneré dans de pures disputes de mots. Déjà dans l'antiquité Socrate, tel que Xenophon nous le repré-

sente, avait accordé une attention particulière à la recherche des causes, des buts, des fins et de l'utilité qui existe dans l'arrangement des choses que renferme la nature. Chacun de vous se souviendra d'après les *mémorables de Xenophon* comment Socrate avait déjà expliqué les différentes parties du corps humain selon les buts pour lesquels elles étaient créées, et c'est dans cette même direction philosophique qu'Aristote avait conçu l'ame comme la finalité intérieure du corps (1). Dans le moyen âge ce point de vue fut étendu à toute la nature, mais comme les sciences d'observation étaient peu avancées, il régnait dans toutes ces considérations beaucoup d'arbitraire; les faits existants furent mal appréciés et on établisait souvent comme but ce qui aurait dû être considéré comme moyen. Descartes avait donc raison, de diriger l'esprit à la recherche de la nature immédiate des choses sans s'occuper des buts et des fins pour lesquelles elles existent. Descartes retranchait ces questions des recherches philosophiques en disant que l'esprit ne pouvait pas s'occuper des causes finales parce qu'il n'avait point assisté, lors de la création, au conseil de Dieu. Spinosa s'élevait encore avec plus de force contre ce genre de considérations, qu'il ne croyait propres qu'à fausser le point de vue sous lequel le monde doit être conçu, et il essaya de démontrer que c'était le pur égoïsme de l'homme, qui produisait toutes ces recherches des causes finales. « Presque tous les préjugés, dit-il, naissent de la fausse idée que se font les hommes en établissant que toutes les choses de la Nature ont été créées, comme eux-mêmes, pour un but et qu'ils pen-

(1) Voy. vol. I pag. 25.

sent ainsi, en appliquant cette idée même à Dieu, que Dieu ait fait tout pour l'homme et qu'il ait fait l'homme pour que celui-ci l'adorât. Alors les hommes en ne prenant en considération que leurs désirs qui portent sur ce qui leur est utile, traînent les causes des choses dans le domaine de l'utilité, en admettant qu'elles aient un but, une fin. Ainsi ils croient que les plantes et les animaux existent pour leur nourriture et le soleil pour leur donner de la lumière. Mais c'est une pure fiction que cette supposition des causes finales et elle intervertit entièrement l'ordre de la Nature. Cette doctrine ajoute Spinosa détruit de plus la perfection de Dieu. Car si Dieu agit pour un but, il désire nécessairement quelque chose qu'il n'a pas et il est ainsi imparfait. » Spinosa avait évidemment en vue dans ces paroles la doctrine chrétienne qui, telle qu'elle est vulgairement conçue, présente en effet sur la Nature une conception erronée. Car si d'après cette doctrine tout dans la Nature existe uniquement pour l'homme, l'univers sous tous ses aspects, depuis l'organisation magnifique du ciel jusqu'à la beauté plus modeste de la plante est réduit à une proportion dans laquelle tous les rapports sont faussés. N'est-ce pas par suite de cette doctrine, qu'on suppose encore malgré le système de Copernic que la terre a plus d'importance que le soleil, et qu'elle seule possède des êtres humains. Ces doctrines sont encore fortement enracinées dans l'esprit de la plupart des hommes et elles font un grand obstacle à la conception de l'ordre véritable des choses. Spinosa avait donc raison de s'élever contre cette manière de considérer les choses ; cependant la doctrine qu'il établit lui-même et qui

rejette toute finalité dans le monde est loin d'être exempte d'erreur. Car quoique chaque être, chaque objet depuis la plante la plus simple jusqu'à l'étoile la plus étendue existe d'abord pour lui-même et doive être considéré comme tel; cependant comme tous les êtres sont en rapport entre eux, comme chacun est déterminé dans sa vie par la vie de l'autre, comme chaque être trouve ainsi les conditions de sa vie dans les autres, et que ceux-ci existent pour lui comme lui pour eux; il y a nécessairement un enchaînement de buts et de conditions entre eux. C'est précisément parce qu'un Être n'est pas tout, parce qu'il est fini; qu'il a une fin, une finalité, un but. L'Être qui est infini n'a pas de fin et n'a pas de but. Mais tous les êtres finis, n'existant pas seulement pour eux-même mais aussi l'un pour l'autre, se rapportent tous l'un à l'autre, et chacun deux occupe dans le domaine infini de la vie une place particulière qui est déterminée par celle de tous les autres, de sorte que chacun est, comme Leibnitz disait, en rapport avec le monde entier et que chaque membre, chaque partie réfléchit le tout.

Or, c'est cette coordination de toutes les choses dans le monde, cet arrangement final, qu'on aperçoit partout qui est la base de la preuve physicothéologique, développée sous différentes formes, qu'il est inutile d'exposer ici, parce que chacun pourra facilement avec un peu de réflexion les développer. La base générale de cette preuve ne peut pas être attaquée, mais comme dans cette preuve on considère ordinairement l'ordre et l'harmonie qui se manifestent dans le monde, comme un fait volontaire, qui ne résulte pas de la

nature intérieure des choses, mais d'une volonté supérieure qui l'a établie; on suppose l'Être suprême placé en dehors du monde et ayant seulement communiqué à la matière, la forme, l'ordre et l'harmonie, comme un artiste, qui donne aussi la forme à la substance dont il dispose et qui elle-même reste indépendante de lui.

La preuve physicothéologique est celle qui a été le mieux appreciée par Kant, dont les objections contre les autres preuves, surtout contre la preuve ontologique, viennent principalement du point de vue rétréci de son idéalisme subjectif. Comme je partage entièrement la manière de voir de Kant sur la preuve, dont nous parlons, je vais faire connaître ici la courte exposition qu'il en donne, et le jugement, qu'il porte sur elle.

« La preuve physicothéologiqne, dit Kant (1), se fonde sur l'argumentation suivante ».

« Le monde présent nous ouvre une scène immense de variété, d'ordre, de sagesse et de beauté, soit qu'on le considère dans l'immensité de l'espace ou dans sa division illimitée intérieure. Même d'après les connaissances que notre faible entendement en a pu acquérir, toute langue en présence de tant de merveilles perd son expression, tous les nombres perdent leur puissance et même nos pensées perdent leur limitation de sorte que notre jugement sur l'ensemble doit se résoudre dans une admiration muette mais d'autant plus éloquente. Partout nous voyons une chaîne d'effets et de causes, de buts et de moyens, de la régularité dans la naissance et la destruction, et comme rien n'est

(1) Critique de la raison pure, p. 650, (troisième édition).

entré de soi-même dans l'état où il se trouve, toute chose renvoie à une autre chose comme à sa cause, qui elle-même en demande une autre, de sorte que de cette manière tout l'univers devrait s'enfoncer dans l'abîme du néant si on ne supposait pas quelque chose existant primitivement et indépendamment de cette accidentalité infinie, qui lui assurât sa conservation et qui comme cause de son origine lui garantît sa durée. »

« Les argumens principaux de la preuve physico-théologique se laissent donc résumer dans les points suivants.

« Dans le monde se trouvent partout des signes évidents d'un arrangement fait d'après une fin déterminée, exécutée avec grande sagesse et dans un ensemble d'une inexprimable variété de contenu, comme d'une grandeur illimitée dans l'espace ».

« Cet arrangement intentionnel, final est tout-à-fait étranger aux choses du monde, il ne leur est qu'accidentel; c'est-à-dire la nature des choses diverses ne pouvait pas s'accorder de si différentes manières pour des buts finaux bien déterminés si ces choses n'avaient pas été choisies et arrangées pour ces buts par un principe ordonnateur intelligent d'après des idées qui leur servent de base. »

« Il existe donc une cause suprême et sage, qui ne doit pas être seulement cause du monde comme une nature agissante aveuglement et puissante par sa fécondité, mais une intelligence qui agit par la liberté. »

« L'unité de cette cause se laisse conclure de l'unité de la rélation réciproque des parties du monde comme parties d'un édifice d'art, et cette conclusion peut être tirée avec certitude de tout ce qui est at-

teint par notre observation, et là où l'observation ne penètre plus, elle se laisse établir avec probabilité selon tous les principes de l'analogie ».

« Cette preuve, dit Kant, méritera toujours, d'être nommée avec respect. Elle est la plus ancienne, la plus claire et la plus conforme à la raison ordinaire des hommes. Elle anime l'étude de la Nature comme elle en tire son existence et des forces toujours nouvelles. Elle établit des intentions et des fins là où notre observation ne les aurait pas découvertes d'elle-même et elle agrandit notre connaissance de la Nature par le fil d'une unité, dont le principe est en dehors de la Nature. Et ces connaissances en réagissant sur leurs causes, c'est à dire sur l'idée, qui les a provoquées, augmentent la croyance dans un auteur suprême jusqu'à une conviction irrésistible. Il ne serait donc pas seulement fâcheux mais tout-à-fait gratuit, de vouloir détruire l'autorité de cette preuve. La raison qui va toujours en s'élevant par des argumens fondés sur ces considérations, quoiqu'ils soient empiriques, ne peut par aucun doute de spéculation subtile et abstraite être déprimée au point qu'elle ne fût pas tirée de toute indécision sophistique par un seul regard qu'elle jete sur les merveilles de la Nature et la majesté de l'univers, pour s'élever, de grandeur à grandeur jusqu'à la grandeur suprême, du conditionnel jusqu'à l'auteur suprême et absolu. »

Certes, Kant fait ici un bel éloge de cette preuve; néanmoins il soutient, qu'elle est impuissante à conduire seule à la certitude de l'existence de Dieu. « Je prétends, dit-il, que la preuve physicothéologique ne peut jamais par elle seule prouver l'existence d'un

Être suprême, mais qu'elle doit abandonner cette démonstration à la preuve ontologique à laquelle elle sert *d'introduction;* et que par conséquent la preuve ontologique est toujours encore le *seul* argument possible (si d'ailleurs il y a une preuve spéculative), dont aucune raison humaine ne peut se passer. »

La raison pour laquelle Kant porte ce dernier jugement est que la preuve physicothéologique se fonde seulement sur l'expérience, et que l'idée de Dieu, de l'Être tout parfait ne saurait jamais être trouvée par la seule observation du monde, qui ne peut servir que d'occasion pour appliquer et développer cette idée de la raison. « Tout ce qui existe, dit Kant, est hors de proportion avec l'idée et les attributs de Dieu. Jamais une expérience ne peut être donnée qui soit conforme à une idée, car c'est le caractère de l'idée qu'elle ne peut être mesurée par aucune expérience. Et à plus forte raison l'idée d'un Être suprême, nécessaire et parfait est si grande, si élevée au dessus de l'expérience, qu'on ne saurait trouver assez de matière, pour compléter cette notion dans l'expérience; on tâtonnera toujours dans le domaine du conditionnel, mais on y cherchera en vain l'inconditionnel, l'absolu dont aucune loi de l'expérience ne nous donne un exemple. »

« Le passage du fini à la totalité absolue est donc tout-à-fait impossible par la voie empirique; et la preuve physicothéologique ne procède pas autrement. Voici du reste le moyen dont elle se sert pour franchir cet abîme. »

« Après être parvenue à l'admiration de la grandeur, de la sagesse, de la puissance etc, de l'auteur du

monde, ne pouvant pas aller plus loin, elle abandonne tout-à-coup cet argument de l'expérience, pour passer à l'accidentalité du monde, prouvée dès l'abord par l'ordre et l'harmonie qui y règnent. Mais de cette accidentalité elle passe, purement à l'aide de notions transcendantes, à l'existence d'un Être absolument nécessaire et de la notion de nécessité absolue de la cause première à la notion, par laquelle la première est complètement déterminée, à la notion d'une Réalité qui comprend tout. La preuve physicothéologique s'arrête donc sur son chemin; et pour sortir de cet embarras elle passe subitement à la preuve cosmologique. Or comme celle-ci n'est que la preuve ontologique deguisée, elle résout en effet son problème seulement par la raison pure, quoiqu'elle elle renie au commencement toute affinité avec celle-ci, pour établir tout sur des démonstrations rendues évidentes par l'expérience. »

«Les partisans de la preuve physicothéologique n'ont donc aucun droit, de s'élever contre l'argumentation transcendentale et de la regarder, avec l'orgueil des physiciens positifs, comme un vrai tissu d'erreurs enlacées par d'intelligibles sophistes. S'ils voulaient en effet se rendre compte de leur procédé, ils s'apercevraient, qu'ils abandonnent tout à coup le terrain de la Nature et de l'expérience après avoir marché quelque temps dans cette voie, mais que voyant, qu'ils restent toujours également éloignés de l'objet que leur raison se propose d'atteindre, ils se transportent subitement dans le règne des possibilités pures, espérant toucher sur les ailes des idées ce que leur investigation expérimentale n'avait pu atteindre. Lorsque ensuite

ils croient avoir ainsi pris terre par un saut si hardi, ils étendent la notion, en possession de laquelle ils sont venus sans savoir comment, sur le vaste champ de la création et expliquent ensuite, par l'expérience, l'idée de Dieu, idée qui ne saurait être qu'un produit de la raison pure, d'une manière mesquine, et bien au dessous de la dignité de son objet, sans vouloir avouer, qu'ils sont arrivés à cette connaissance par une toute autre route que celle de l'expérience. »

« Ainsi la preuve physicothéologique est basée sur la preuve cosmologique et comme celle-ci est fondée sur la preuve ontologique de l'existence d'un seul Être suprême, et comme outre ces trois il n'y en a pas d'autres pour la raison spéculative, la preuve ontologique qui repose sur des notions de la raison pure est l'unique qui soit possible, si toutefois une preuve est possible d'une proposition qui est si au dessus de tout emploi empirique de l'entendement. »

Tel est le jugement de Kant sur la preuve physicothéologique, preuve qu'on pourrait aussi appeler teléologique à cause de la considération des buts, des fins, dans laquelle elle prend son point de départ. On voit que Kant a bien saisi le lien, qui existe entre les différentes preuves en remarquant, que la preuve physicothéologique comme la preuve cosmologique, sont fondées sur la preuve ontologique et que par conséquent la première ne saurait conduire seule l'esprit à la certitude de l'existence de Dieu sans l'aidede la preuve ontologique, qui en effet est la base des autres. C'est cependant la preuve physicothéologique que Kant à prise pour point de départ, en établissant celle, dont il est l'auteur et qu'il appelait la preuve *morale*.

Cette preuve est intimement liée avec la doctrine morale de Kant, et elle reçoit aussi sa base et son explication des principes moraux de ce système. On ne saurait non plus exposer sans difficulté cette preuve de Kant séparement, sans son système entier, parce qu'elle ne forme pas, comme les preuves précédentes, le commencement du système, mais en est le dernier résultat. Comme je ne puis exposer ici ni le système entier de Kant, ni sa doctrine morale, je dois me borner à indiquer les points principaux sur lesquels cette preuve est fondée.

D'abord il faut remarquer, que cette preuve ne porte pas, d'après l'aveu de Kant lui-même, le caractère d'une véritable démonstration. Kant, comme Vous savez, nie qu'on puisse acquérir une certitude complète par la voie théorique de la spéculation; il n'y a de possible, par rapport à Dieu , qu'une croyance qui a son appui le plus solide dans la considération de la vie morale de l'homme; il faut développer dans l'homme la conscience de la moralité pour l'amener à une certitude morale de l'existence de Dieu. Une telle certitude se fonde ainsi plus sur la vie pratique de l'homme qu'elle n'est un produit de sa faculté cognitive. Cependant la moralité et les principes moraux sont selon Kant indépendantes de la croyance à un Être suprême. L'homme doit obéir au principe moral sans aucune considération personnelle; le principe moral est absolu, catégorique, et s'adresse à l'homme, parce qu'il est un être raisonnable et que tous les hommes, appartenant au même royaume intellectuel, sont soumis aux mêmes lois et aux mêmes obligations. Le principe moral est universel, et tous les

motifs qui peuvent déterminer l'action de l'homme, doivent être conformes à cette universalité du principe. Par cette raison Kant pose le principe suivant : « Agis de manière, que le motif de ta volonté puisse devenir toujours le principe d'une législation générale » et comme tout homme doit ainsi faire ce qui est bon, sans considération personnelle, il s'en suit aussi que chacun doit faire le bien par cela seul qu'il est bien, sans crainte et sans désir de récompense, sans considérer les avantages ou les désavantages qui pourraient résulter pour lui de son action. Ces principes sont les lois de la vie morale de l'homme. Mais, continue Kant, la vie morale n'est pas la seule dans le monde, l'homme n'est pas purement un être moral, il est encore un être physique; il existe une Nature extérieure, et de là naissent beaucoup d'entraves pour la moralité des hommes. De cette manière il y a une opposition, un dualisme entre la vie morale de l'homme et la vie extérieure, physique. Cependant, quand on considère la vie de l'univers, on acquiert la conviction qu'un tel dualisme ne peut pas être le but et la fin du monde. Tout, au contraire, se présente organisé de manière que ce qui est d'un ordre inférieur obéit à un ordre supérieur, dans lequel il a son but, sa fin. Si donc il existe pour l'homme des principes moraux, et il en existe indubitablement, le monde extérieur ne peut pas être organisé en opposition avec la moralité intérieure de l'homme; au contraire, il faut que le monde extérieur puisse être tellement transformé qu'il n'entrave plus la moralité de l'homme, mais vienne même ajouter à la moralité le bonheur, la félicité. Car le bonheur dépend, selon Kant, des circonstances

extérieures, du milieu dans lequel on vit. Le bonheur, il est vrai, ne doit pas devenir le motif des actions de l'homme, mais la raison demande qu'il en soit une *conséquence*. Cette conséquence ne dépend pas de l'homme; car si la Nature était organisée de telle manière qu'elle fût inconciliable avec la vie morale de l'homme, le bonheur ne serait pas possible. Mais la Nature n'est pas, par son organisation intime, en oppositoin avec la moralité; un examen plus approfondi montre que la moralité est le but final de l'homme et que la Nature s'y rapporte comme moyen extérieur. Et c'est ici que Kant place ses observations sur la vie de la Nature. Dans son second célèbre ouvrage, « la critique du jugement » où il considère particulièrement la position de l'homme vis-à-vis de la Nature, où il montre comment toutes les idées de l'homme y trouvent leur expression ou leur réalisation, depuis les lois physiques générales jusqu'aux idées du beau, du sublime, idées qui sont si peu abstraites des choses physiques que la Nature n'en peut jamais donner qu'une représentation imparfaite, il arrive enfin à considérer le rapport de la Nature avec la vie morale de l'homme. Après avoir montré que l'ordre, l'harmonie et la beauté qui se manifestent dans la Nature, sont un vrai symbôle de la moralité, qui trouve ainsi un véritable appui dans la considération de la vie naturelle, il pose la question de savoir si la Nature entière ne doit pas être considérée comme ayant son but final dans la moralité de l'homme. Pour résoudre cette question, Kant cherche d'abord à montrer que l'homme est le dernier but de la Nature. Car, dit-il, l'intelligence la plus ordinaire, en réfléchissant sur l'existence

des choses dans le monde, et sur l'existence du monde lui-même, ne peut s'empêcher de conclure que toutes les créatures, quelque sagesse qu'il y ait dans leur organisition, existeraient pour rien, s'il n'y avait pas des hommes, ou des êtres raisonnables en général; que toute la création serait un désert, et n'aurait aucun but sans l'existence de l'homme. Nous sommes donc forcés de considérer l'homme comme le dernier but de la Nature. Mais l'homme ne peut pas être ce but purement sous le rapport de son intelligence, en tant qu'il puisse contempler et connaître le monde; car par la seule contemplation les choses ne recevraient aucune importance nouvelle; les choses doivent être considérées par rapport à un but; la contemplation suppose donc déjà un but pour lequel elle se fait, et ce but, devant se trouver nécessairement dans l'homme, ne peut exister ailleurs que dans la vie morale. Il faut donc que le monde extérieur existe pour la moralité, qui est le but final de toute existence. Mais, continue Kant, quoique la Nature ait son but final dans la moralité, la moralité intérieure et la Nature sont cependant deux mondes très différens. L'être moral et la moralité ne sont pas la cause de la Nature, et ne sont pas non plus la cause de ce qu'il existe un lien entre la moralité et la Nature. Si donc le bonheur réside principalement dans le monde extérieur, il a aussi sa cause ailleurs que dans la moralité. Or, il existe réellement un lien entre le monde intérieur et le monde extérieur, entre la moralité et la félicité. Mais où trouvera-t-on la cause de ce lien, de cette concordance? Comme la moralité n'est pas la cause de la Nature et que la Nature n'est

pas la cause de la moralité, il faut évidemment chercher la cause de ce lien dans un Être supérieur qui a créé la Nature en vue de la moralité, et qui, comme auteur de la loi morale, doit être une intelligence suprême ayant la volonté du bien, c'est-à-dire un Être moral, Dieu. De cette manière, dit Kant, on n'arrive pas, comme dans la preuve physicothéologique, à concevoir Dieu seulement comme auteur de la Nature et de ses buts physiques, mais comme l'auteur du monde moral, de la loi morale et de la moralité, laquelle est même le but final de l'existence de la Nature. On conçoit ainsi Dieu comme un Être moral de bonté et de justice, comme le bien suprême; on le conçoit établissant l'harmonie entre la Nature et le but final, entre le bonheur et la moralité. L'existence de Dieu est aussi certaine que l'est l'existence de la loi morale, et l'homme, en acquérant la conscience de sa moralité, acquiert la conviction de l'existence de Dieu.

Telle est en résumé la preuve dite morale de l'existence de Dieu. Les idées sur lesquelles elle se fonde ont sans doute une assez haute portée, elles sont cependant loin d'être dans un enchaînement aussi logique que celles sur lesquelles se fondent les preuves précédentes, et Kant aurait pu diriger sa critique avec plus de facilité contre sa propre démonstration. On a reproché avec raison à Kant d'établir une contradiction entre la philosophie théorique et la philosophie morale, ou, pour parler avec Kant lui même, entre la raison spéculative et la raison pratique, en démontrant pour l'une comme possible à concevoir ce qu'il avait combattu pour l'autre, comme si la raison n'était pas une, et comme si on pouvait faire accroire

à la raison pratique dans la morale ce dont on avait appris à la raison spéculative à douter légitimement. On a encore reproché à Kant de vouloir démontrer l'existence de Dieu par le besoin d'une félicité proportionnée à la moralité, et d'exposer par là sa doctrine aux attaques de ceux qui nient Dieu précisement parce qu'ils n'aperçoivent aucune correspondance entre le mérite et le bonheur dans ce monde, et de ne faire que présenter sous une autre forme la doctrine religieuse qui promet ce bonheur proportionnel dans une autre vie. Cependant il y a une notable différence entre cette doctrine et celle de Kant. Kant ne considère nullement le bonheur comme le *but;* il ne le regarde pas même comme une récompense de la moralité, mais comme un *résultat* que la moralité doit entraîner pour le monde *extérieur;* et l'immortalité ne se fonde pas, selon lui, sur la nécesssité d'une récompense dans une autre vie, mais sur ce que l'homme ne peut remplir que par un progrès infini le but moral qu'il reconnaît, avec toute certitude, comme sa destination. Toutefois il faut avouer que l'idée de la loi morale et de la moralité n'a pas été assez développée par Kant. Laissant de côté les considérations tirées de la nécesssité d'un bonheur proportionnel, il eût dû parvenir par cette voie seule à reconnaître l'existence de Dieu Car, comme les devoirs moraux sont absolus, ou, comme le dit Kant, catégoriques, et comme la loi morale est universelle, la raison de ce caractère *absolu* et *universel* ne peut pas se trouver dans un être fini, mais doit exister dans un Être absolu et infini.

Mais cette preuve morale de Kant n'a pas exercé une grande influence sur la direction de la philosophie

en Allemagne. Kant lui même ne lui attribuait aucune certitude scientifique, et avouait qu'elle ne pouvait rien faire connaître sur la nature de Dieu. Kant refusait à l'esprit humain le pouvoir d'arriver par la voie de la science à la certitude de l'existence de Dieu, et à la connaissance de sa nature. Le but qu'il se proposait même dans sa critique des différentes preuves, consistait, comme il dit, à circonscrire les prétentions du savoir pour étendre le champ de la croyance morale, but contraire au progrès de l'esprit humain, qui ne peut arriver à une certitude si nécessaire sur ce grave sujet, que par l'affermissement de la connaissance, et par une croyance établie sur la base de la raison. Faite du point de vue de l'idéalisme subjectif, la critique de Kant sur les divers argumens au moyen desquels on prouve l'existence de Dieu, n'a eu que ce seul résultat important, de faire voir que la *forme* démonstrative est inadmissible dans cette question, et qu'il faut une méthode toute différente pour que l'esprit puisse acquérir une connaissance de Dieu. Et c'est encore Kant qui a preparé cette méthode nouvelle, qui allait être suivie par ses successeurs, si toutefois on peut donner le nom de méthode à la forme hypothétique qu'ils adoptaient pour cette question. C'est par la belle et profonde exposition qu'il avait donnée de *l'idéal de la raison* (1) par lequel il entendait la *personnification* infinie et absolue de toutes les idées transcendantes (2) dans l'Être de toute réalité, qui comprend toute essence et toute existence,

(1) Critique de la raison troisième edition page 5_5 611 ; traduction française de Tissot, vol. II, pag. 1[illegible]8 et suiv

(2) Voy : vol : I de ce cours, page. 59.

à la substance duquel participent tous les êtres, tous les objets finis, c'est, dis-je, par cette doctrine de l'idéal transcendantal que Kant a tracé la route qu'ont suivie ses successeurs. En soutenant que la raison pouvait et devait même penser ou concevoir cet idéal, il déclara néanmoins qu'elle ne pouvait pas acquérir la certitude de son existence. Selon Kant, l'esprit, pour être certain de l'existence de cet Être, qui, étant l'Être suprême, ne peut pas être démontré, devait en posséder une conception immédiate, directe, ou, comme il dit, une *intuition tntellectuelle*, intuition qui se rapporterait aussi immédiatement à l'Être suprême que l'intuition sensible aux objets des sens. Kant prétendait qu'une telle intuition n'existait pas pour l'esprit, qui, tout en étant obligé de *concevoir* un tel Être, pouvait toujours se demander si cet Être existe en *réalité*, question qu'il n'avait pas le moyen de résoudre. Mais il est évident que Kant était arrivé à cette opposition entre la *conception* et la *réalité*, par rapport à l'Être suprême, pour avoir négligé une analyse préliminaire et approfondie des notions de *possibilité* et de *réalité*, que son étroit idéalisme subjectif, et sa vicieuse logique formelle ne lui avaient pas permis de bien comprendre. Autrement il aurait dû voir, comme nous l'avons vu, (1) que la possibilité ʇəl a realité se confondent dans l'Être infini et absolu.

Or, c'est cette doctrine de l'Être de toute réalité, et de son intuition intellectuelle, qui a servi de point de départ dans le système de Schelling. Après que Fichte eût fait l'essai d'établir le *moi* pour principe suprême, non pas le moi individuel, mais le *moi ab-*

(1) Voy. p. 171. 174.

solu, conçu aussi comme ordre moral du monde, Schelling conçut enfin Dieu, qu'il appelait l'*Absolu*, comme l'Être nécessaire dans lequel se résument toutes les oppositions, toutes les différences, tout le dualisme du monde, comme l'unité et l'identité de l'Esprit et de la Nature, du moi et du non-moi, de l'idéel et du réel, de la réalité et de la possibilité; Être qui, étant absolu, doit aussi être conçu d'une manière absolue, pour que la conception soit vraie, c'est-à-dire conforme à son objet; Être qui ne se laisse pas démontrer, mais que l'esprit doit concevoir dans une intuition intellectuelle et immédiate. Dieu fut ainsi conçu comme l'hypothèse suprême de l'esprit, hypothèse que l'esprit est obligé de faire, et qui se vérifie par les vérités auxquelles elle conduit, et par les explications qu'elle donne de toutes les réalités du monde.

C'est donc avec Schelling que commence une nouvelle méthode dans la philosophie et particulièrement dans la question de l'existence de Dieu; méthode qui, dans sa base, est hypothétique, et sur la valeur de laquelle je me suis déjà expliqué au commencement de cette séance. La conséquence la plus fâcheuse qui en résultait consistait en ce que l'idée même de l'Absolu ne pouvait pas être déterminée en elle-même, mais n'était expliquée que négativement, par opposition aux différences du monde, dont l'Absolu était purement et simplement conçu comme l'identité. D'un autre côté les différens termes opposés de l'Esprit et de la Nature, du moi et du non-moi, de l'idéel et du réel etc, furent immédiatement transportés dans l'Absolu, sans qu'ils eussent été examinés dans leur nature particulière et dans leur relation

mutuelle. C'est par cette raison que la doctrine de Schelling sur la nature particulière des Êtres principaux, tels que l'Esprit, la Nature, l'homme etc, n'a abouti qu'à quelques généralites peu capables de former l'ensemble d'une science précise et méthodique. Nous avons évité un procédé aussi vicieux; nous avons analysé préliminairement toutes les notions à l'aide desquelles nous nous sommes élevés à la conviction de l'existence de Dieu; analyse qui ensuite nous a fait pénétrer dans la connaissance de la nature particulière des êtres contenus dans l'Être de Dieu.

Le système de Hegel partage ce défaut fondamental de la doctrine de Schelling. Son point de départ est hypothétique; il n'est appuyé sur aucune analyse préliminaire. Dieu est la première hypothèse qui s'explique par le développement ultérieur des idées, mais que l'esprit doit d'abord admettre comme principe et commencement de toutes les recherches de la philosophie.

Ce défaut inhérent à la méthode hypothétique fut enfin aperçu par Krause, qui, tout en reconnaissant que la conception de Dieu doit être en *dernier lieu* immédiate, absolue, comprit cependant la nécessité d'une préparation méthodique qui, commencant psychologiquement par la vérité la plus certaine, la conscience propre, conduisît delà successivement l'esprit par l'analyse de toutes les notions fondamentales qu'il rencontre dans sa conscience, jusqu'à la conception de Dieu, qui est la notion suprême, et la plus substantielle, résumant et comprenant toutes celles qui ont été précédemment analysées.

C'est cette méthode, nouvelle dans la philosophie,

que j'ai suivie et développée dans la séance précédente. Elle me paraît être la vraie conclusion de ce grand développement philosophique concernant la question de l'existence de Dieu. Cette méthode reconnaît la vérité partielle renfermée dans les deux méthodes précédentes. La méthode démonstrative avait évidemment révélé le besoin de l'esprit, d'être préparé à l'idée de Dieu par des notions qui la rendissent certaine et plus facile à concevoir. Ce besoin est légitime pour l'esprit fini, qui ne possède pas immédiatement la conception vraie et certaine de Dieu; seulement, la *forme* démonstrative est vicieuse et manque le but qu'elle paraît se proposer, celui de conduire l'esprit analytiquement à la conviction de l'existence de Dieu. D'un autre côté, la méthode hypothétique a raison d'exiger une conception immédiate et absolue de Dieu; seulement cette conception doit être *provoquée* dans l'esprit par un travail psychologique régulier et préparatoire. C'est ainsi que la méthode nouvelle résume et complète la vérité partielle qui était la base des méthodes précédentes. Cette méthode est encore susceptible de grands développemens, elle peut être revêtue de différentes formes scientifiques, selon le degré de culture d'un esprit, et entrer de cette manière sous différentes formes dans l'enseignement, mais son principe me paraît être au dessus de toute contestation. Cette méthode, je la regarde comme la grande conquête de la philosophie moderne; c'est par elle que l'esprit aura enfin trouvé la voie rationnelle pour s'élever, par sa propre énergie, à la connaissance claire et certaine de l'existence et de la nature de Dieu.

DOUZIÈME LEÇON.

Exposition de la doctrine de Dieu et de ses rapports avec le monde. — Du bien et du mal. — De la destination de l'homme et de l'Humanité.

MESSIEURS,

Dans l'exposition et l'examen que nous avons faits dans la leçon précédente des différentes méthodes dont on s'est servi pour prouver l'existence de Dieu, nous avons vu que la forme de démonstration est inapplicable à cette question et qu'il ne peut y avoir d'autre méthode rationnelle que celle qui a été suivie par nous, méthode qui est encore susceptible de grands développemens, mais qui est seule certaine dans sa base, et qui renferme comme parties intégrantes les vérités isolées, sur lesquelles on s'est appuyé dans les démonstrations précédentes.

Après cet aperçu historique sur les anciennes preuves de l'existence de Dieu nous allons maintenant reprendre le développement de notre doctrine au point où nous l'avons laissé. Comme nous avons acquis par une méthode sûre la certitude de l'existence de Dieu, nous devons aborder l'exposition de la doctrine métaphysique de l'Être de Dieu et de ses rapports avec le monde. Mais cette exposition ne pourra être que très suscincte; en l'entreprenant mon but est plutôt, de vous indiquer en général la marche que la métaphysique doit suivre et de vous faire connaître

quelques uns de ses principaux résultats, que d'entrer dans un développement rigoureux et approfondi de cette science. Pour qu'une telle exposition pût être comprise, il faudrait d'un côté, que vous fussiez déjà plus habitués à ce genre de recherches, que ne le sont généralement les esprits dans ce pays, et d'un autre côté, que la langue philosophique eût été portée à un plus haut degré de développement qu'elle ne l'a été depuis l'abandon du système et de la méthode de Descartes. Pour le moment il ne s'agit donc que de réveiller dans les esprits l'idée de ces recherches, et le désir de les reprendre avec une nouvelle ardeur; et ce n'est que par le concours d'un plus grand nombre d'intelligences, poursuivant ce but, que pourra se former plus tard une langue plus appropriée à ces idées nouvelles, et un public capable d'apprécier le mérite d'une méthode rigoureuse. L'exposition que je vais faire, sera donc très imparfaite dans la forme, incomplète dans le développement et l'enchaînement des idées, mais la seule que l'état actuel de vos esprit et les proportions restreintes de ce cours, me permettent de vous offrir. Après ces observations, je vais aborder le sujet.

A la suite de la méthode psychologique progressive qui nous a conduits à la certitude de l'existence de Dieu, nous avons reconnu Dieu comme étant l'Être infini et absolu qui, par l'attribut de l'infinité, contient tout ce qui est fini et qui, comme Être absolu, est en dehors de toutes conditions, mais renferme les conditions pour tout ce qui est. Le monde, comme nous avons vu, n'est pas en dehors de Dieu, il est en lui et il est de l'essence divine, mais il n'est pas Dieu;

car Dieu est en unité d'essence ce que le monde est en différence, en êtres divers et en formes multiples et variées. Cette unité de l'essence divine n'est pas le produit d'une collection ou d'une aggrégation de ce qu'il y a de différent dans le monde. L'unité de l'essence existe avant toute distinction, avant toute variété, et est la raison d'une réunion possible de choses différentes sous d'autres rapports. Cette unité d'essence de Dieu est difficile à concevoir pour les esprits, dont les recherches habituelles ont plus porté sur l'examen de la différence des choses, que sur celui de leur unité ; cependant plusieurs faits de notre monde expérimental attestent que l'unité existe et se conserve malgré la variété, qu'elle peut renfermer. C'est ainsi que la lumière est une unité, qui renferme, comme variété, les différentes couleurs qui résultent de son fractionnement ; c'est ainsi que dans le monde intellectuel, le moi se sait et se sent un, malgré les différentes facultés qui sont actives en lui. Le même rapport a lieu, mais d'une manière infinie et absolue pour l'essence divine, qui, tout en renfermant l'essence et l'existence du monde, en est cependant aussi distincte que, dans un exemple de l'ordre fini des choses, la lumière l'est des couleurs. L'essence divine est pour ainsi dire la lumière pure, éternellement identique et inaltérable, tandis que le monde fini n'existe que par cette lumière et n'en présente que les rayons partiels et les différents aspects de couleur. Le monde entier, sous tous les rapports, est en Dieu, parce que son essence est de l'essence divine et que l'existence en toutes choses n'est, comme nous avons vu, que l'essence développée. Ce n'est donc que par suite

d'un raisonnement peu profond, qu'on peut faire la distinction entre l'essence et l'existence effective du monde, pour faire rentrer la première dans l'essence de Dieu, en excluant l'autre. Toutefois, quoique Dieu renferme le monde, il n'est aucune chose en particulier, et pas plus les choses, prises toutes ensemble; il est plus que toutes les choses partielles, il est l'unité suprême et antérieure, d'après l'essence, à toute variété; unité indécomposable et incomposée, mais la raison de toute décomposition et de toute composition, et la raison pourquoi des choses et des êtres du monde, différens sous beaucoup de rapports, peuvent néanmoins s'unir. Toute union dans le monde physique et spirituel et toute liaison du monde physique avec le monde spirituel, révèle le premier attribut de Dieu, son unité d'essence. Aucune chose, aucun être ne représente Dieu comme tel; Dieu est l'un, l'infini, l'absolu, et l'irreprésentable. Notre doctrine n'est pas un panthéisme, si on entend par là une doctrine qui confond Dieu avec le tout, avec l'univers. Comme nous concevons Dieu comme Être qui est l'unité infinie et absolue, notre doctrine est monothéiste. Elle n'est pas, il est vrai, ce monothéisme vulgaire et superficiel, qui ne s'élève qu'à la conception de l'unité numérique de l'Être de Dieu, et qui, sans avoir égard à l'infinité de Dieu, laquelle n'est autre chose que l'universalité de son essence et de son existence, met Dieu en dehors du monde et établit nécessairement par cette séparation de Dieu et du monde un dualisme, ou une hétérogénéité d'essence destructive de toute conception de Dieu, comme Être un, infini et absolu dans son essence. On dit que le monde peut bien exister dans la

pensée, l'intention et la volonté de Dieu, sans exister *réellement* en lui; mais cette distinction de l'existence en idée et en réalité, qui peut avoir lieu pour les êtres finis, n'a plus aucun sens, quand on parle de l'Être infini. Ou l'essence du monde est différente de celle de Dieu, ou elle ne l'est pas; dans le premier cas, on aurait deux essences éternelles différentes, c'est-à-dire deux principes des choses, conception qui ne soutient aucun examen un peu approfondi. La raison qui porte à séparer Dieu et le monde, c'est le préjugé, répandu par un faux sentiment religieux, qui consiste à croire, que l'Être de Dieu deviendrait pour ainsi dire impur par une telle union; sans s'apercevoir que dans la conception vulgaire on n'évite pas cette conséquence; car, que le monde existe seulement dans la pensée de Dieu, ou en même temps dans son essence, toujours il existe en lui de quelque manière tel qu'il est, dans la verité, pur ou impur, si on le considère comme tel. Ne pourrait-on pas d'ailleurs faire remarquer avec raison, que ce qui est indigne de participer à l'essence divine, serait encore plus indigne d'entrer dans la pensée et la volonté de Dieu? Mais tous ces raisonnemens et d'autres qu'on pourrait faire, n'ont qu'une valeur secondaire; la preuve directe pour l'existence du monde en Dieu est fournie par la méthode, par laquelle nous nous sommes élevés à la conception certaine de Dieu comme raison de tout ce qui est. Le vrai monothéisme, en reconnaissant Dieu comme véritablement infini et absolu, n'admet point de dualisme entre Dieu et le monde. Et qu'on le remarque bien; la première cause du doute et de l'incertitude, dans lesquels on est à l'égard de l'existence

de Dieu, se trouve dans la conception dualiste, dans laquelle on considère Dieu comme un être particulier existant à côté d'un autre être doué d'une autre essence. En concevant Dieu de cette manière, on devait nécessairement se demander, comment son existence était possible. Au contraire, si on avait approfondi un des premiers attributs de Dieu, l'infinité qui embrasse tout, on n'aurait pas oublié Dieu dans la conception des choses et des êtres finis, qui n'existent que par lui et qui sont renfermés en lui; et un doute à l'égard de l'existence de Dieu aurait alors paru aussi étrange que celui d'un géomètre qui, en considérant les figures particulières, s'aviserait de douter de l'existence de l'espace universel, ou celui d'un naturaliste qui, à cause des êtres particuliers de la Nature, ne voudrait pas reconnaître l'existence de la Nature infinie. Notre doctrine rend le doute sur l'existence de Dieu impossible; mais il faut accuser les systèmes philosophiques et religieux qui ont soutenu le monothéisme abstrait et dualiste, d'avoir fortifié et perpétué indirectement et sans s'en apercevoir le doute et l'incertitude par rapport à l'existence de Dieu.

En poursuivant le développement des attributs fondementaux de Dieu, nous pénétrerons de plus en plus dans l'intelligence de sa nature. Nous avons vu que Dieu, par l'unité de son essence, est l'Être unitaire, au dessus de toute distinction, au dessus de tout ce qui est fini et conditionnel. Or, par cette *unité* d'essence, Dieu est un *être en soi* et *pour soi;* car son essence, loin de se résoudre dans l'essence et l'existence des êtres finis, reste une pour Dieu. Mais ce rapport dans lequel Dieu existe en unité pour soi-même quant

à toute son essence, constitue la *personnalité divine*. Car nous attribuons une personnalité à chaque être qui n'existe pas seulement pour d'autres, mais qui est en rapport d'unité avec soi-même en existant, quant à soi, devant soi, *pour soi*. C'st ainsi que nous refusons par exemple une personnalité au minéral, à la pierre; parce que ces choses existent bien pour d'autres, mais n'existent point comme êtres pour elles-mêmes; l'animal au contraire, qui existe pour soi, et se rapporte à soi, possède déjà un certain degré de personnalité; mais l'homme existe pour soi, dans toute son essence, d'une manière bien plus intime et plus étendue; ce qu'il est, est pour lui, il en a la conscience. Or, Dieu seul est pour soi d'une manière infinie et absolue, Dieu se rapporte entièrement à soi, car il n'y a pas d'autres êtres en dehors de lui, auxquels il puisse se rapporter; toute son essence est pour lui, et ce rapport est tout intérieur. Or c'est ce rapport intime et entier de Dieu à soi-même dans toute son essence, qui constitue la personnalité divine. Mais quand nous parlons ici de la personnalité de Dieu, il est bien entendu, qu'elle ne peut être considérée comme limitée et conditionnelle, à l'instar de celle des êtres finis, laquelle n'en est qu'une image imparfaite; la personnalité divine est infinie et absolue; et comme elle est *une*, il ne faut pas tomber dans cette erreur grossière, commise par quelques systèmes panthéistes, qui consiste à établir, que Dieu ne devient personnel et n'a de la conscience de soi-même que dans l'esprit de l'homme. La conscience personnelle des êtres finis n'est possible que par celle de Dieu; aucun être n'aurait cette conscience, si Dieu n'en avait de prime

abord. Mais comme la conscience de Dieu embrasse en unité toute son essence, elle doit s'étendre sur tous les ordres de l'univers, quelques divers qu'ils soient ; et si on considère la nature et l'esprit comme les deux ordres principaux du monde, la conscience de Dieu doit être à la fois une conscience une et identique et de la Nature et de l'Esprit. A cet égard la conscience divine se distingue encore de la notre, en ce que celle-ci est, d'une manière prédominante, spirituelle, tandis que la conscience de Dieu étant conforme à son Être qui est l'unité et l'identité de tout ce qui est, de la Nature comme de l'Esprit, n'est ni purement spirituelle ni purement naturelle, mais est l'unité et l'identité de la conscience de l'Esprit et de la Nature. Cependant quoique notre raison concoive nettement cette unité et cette identité de la conscience divine, nous ne pouvons nous en faire aucune représentation individuelle, parce que notre moi qui pense, n'appartient qu'à l'un des ordres de l'univers, à l'Esprit, tandis que Dieu dans son essence et sa conscience embrasse l'Esprit et la Nature en unité. J'ai déjà eu l'occasion de faire remarquer que nous sommes sous ce rapport comme des aveugles qui peuvent bien comprendre les lois optiques de la lumière, mais qui n'ont aucune intuition de ce phénomène. Nous concevons bien ces rapports divins, en général, dans la raison; mais nous n'en avons pas l'intuition individuelle.

Dans cette conscience infinie, toutes les choses sont présentes à Dieu; la *toute-présence* de Dieu est donc d'abord une présence de tous les êtres en lui et pour lui; ensuite Dieu est aussi présent par son essence et sa conscience dans tous les êtres; et c'est cette pré-

sence essentielle et consciente de Dieu dans nos esprits, qui est la raison première pour laquelle nous avons la pensée ou l'idée de Dieu. Nous-mêmes nous ne saurions en aucune manière être la raison de l'existence de cette idée en nous; parce que nous sommes finis et que le fini, comme nous avons vu, ne peut sous aucun rapport, être la raison de l'existence d'une chose infinie, soit en idée, soit en réalité. Cette vérité, déjà aperçue par Descartes qui bâsait principalement sur elle sa démonstration de l'existence de Dieu (1) a conduit dans les temps modernes à la vraie intelligence de la part que notre esprit prend à la conception de Dieu. On objectera peut-être que cette idée de Dieu, si elle venait de Dieu même, devrait être pour tous les esprits la même, de la même clarté et de la même certitude; mais l'opinion que nous venons de soutenir ne renferme pas nécessairement cette conséquence; car quoique Dieu même soit la raison de cette idée, néanmoins cette idée n'est pas une idée toute faite, et déposée ainsi par Dieu dans les esprits; chaque esprit doit s'élever à cette idée par sa spontanéité active, et c'est par son activité de pensée, qu'elle doit devenir claire et certaine. Cependant, dans les notions que les hommes ont conçues de la divinité, ils ont saisi l'un ou l'autre des attributs principaux de Dieu. De plus, chacun doit être frappé de la facilité avec laquelle cette idée peut être éveillée dans chaque homme, dans le sauvage comme dans le plus tendre enfant. On n'a qu'à prononcer les mots d'Être suprême, auteur intelligent et aimant du monde, et à ces sons l'enfant, en les entendant, attache de suite

(1 Voy. p. 213-220.

l'idée correspondante, et bien plus facilement que si on voulait lui expliquer un objet pris du domaine des choses finies, par exemple de la géométrie. C'est que les idées fondamentales, qui toutes sont plus ou moins liées à celles de Dieu, sont les plus faciles à saisir pour l'intelligence de l'homme; tandis que plus on descend dans les détails d'une science, plus les difficultés d'intelligence augmentent. L'idée de Dieu est l'idée fondamentale de l'esprit, et tous les hommes de tous les temps, qui ont conçu un Être suprême, l'ont conçu au moins sous quelques vrais rapports; cette idée, il est vrai, ne peut être comprise dans sa clarté et sa vérité absolue, que par un long travail méthodique de l'esprit humain; mais l'esprit n'est en aucune manière l'auteur de cette idée, qui, existant en lui primitivement en germe, ou en puissance d'être, n'a besoin pour éclore, que d'être fecondée par son activité. Quand l'esprit conçoit Dieu, il est réellement uni avec lui; l'acte de la connaissance de Dieu est un acte vraiment religieux; et celui qui se maintient dans cette connaissance, se maintient dans la vraie base de toute religion. C'est donc Dieu même en nous qui se fait connaître par nous; et on peut dire avec un ancien philosophe, que c'est par Dieu en nous que vous connaissons Dieu en dehors de nous. Ainsi, de même que l'essence et l'existence de Dieu est la raison de toute chose, de même la conscience que Dieu a de soi-même, de tout son être qui comprend aussi nos esprits, est la raison de toute idée que nous avons de lui. La conscience divine est comme la lumière qui traverse tous les esprits, et que chaque esprit saisit et développe en mesure du foyer qu'il crée par son

activité. La conscience infinie est la raison de toute conscience finie ; et de même que Leibnitz disait des géomètres qu'ils pouvaient bien être athées, mais que, s'il n'y avait pas de Dieu, il n'y aurait aucun objet pour leur géométrie ; de même nous pouvons dire : la conscience de quelques hommes peut bien être athée, mais il n'y aurait aucune conscience au monde, s'il n'y avait pas la conscience infinie de Dieu. Cette conscience divine s'étend aussi loin que l'être de Dieu ; l'essence et la conscience divines sont dans un rapport adéquate, tandis que notre conscience ne s'étend que sur une partie de notre essence, qui n'est jamais complétement développée; sur le moment fugitif du présent, sur une partie restreinte du passé, comme mémoire, et sur une partie encore plus limitée de l'avenir, comme désir et pressentiment. Mais Dieu est présent à lui dans toute l'infinité de son Être.

Nous venons de concevoir Dieu comme l'Être infiniment personnel, ayant la conscience de soi-même et de toutes les choses, et nous fournissons ainsi la preuve directe et méthodique que la philosophie et particulièrement la métaphysique ne sont pas forcées de s'arrêter à la conception générale d'un l'Être iufini et absolu, et d'appeler à leur secours une religion quelconque, pour le concevoir comme un Être personnel ayant la conscience de soi-même ; mais que la raison de l'homme a assez de puissance par Dieu, pour connaître Dieu dans sa vérité, dans ses attributs essentiels; le sentiment religieux, qui présuppose une personnalité divine, reçoit donc par là son entière satisfaction et en même temps sa vraie base rationnelle, qui seule peut la préserver de tout égarement.

Après cette exposition de quelques uns des principaux attributs de Dieu, nous allons maintenant considérer les *rapports intérieurs de Dieu avec le monde.* D'abord j'aurais ici à montrer, comment le monde tel qu'il se manifeste, est implicitement contenu dans l'Être et l'essence de Dieu; mais comme cette question ne saurait être approfondie que dans une métaphysique plus développée, je me contenterai de la toucher dans sa généralité.

Nous avons vu que Dieu est l'Être un, infini et absolu. L'*unité* est l'attribut *suprême* par lequel toute l'essence est unie, sans opposition; mais les deux attributs de l'*infini* et de l'*absolu* constituent un *dualisme* primitif, qui se montre ainsi dans l'Être intérieur de Dieu. Ce dualisme ne peut pas être réduit à l'unité; il est dominé par elle, mais il n'en reste pas moins primitif; car l'infini ou la totalité et l'absolu ou la spontanéité, sont deux attributs primitivement distincts (1); ils sont immédiatement aperçus en l'Être de Dieu après la conception de l'unité; donc, quoique Dieu soit un, il y a une dualité d'être en lui, c'est-à-dire, dans l'Être unique de Dieu sont contenus deux Êtres, dont l'un représente, non pas d'une manière exclusive mais seulement *prédominante*, l'attribut divin de l'*infini* ou de la *totalité*, et l'autre, l'attribut divin de l'*absolu* ou de la *spontanéité*. Il y a donc en Dieu un dualisme, non seulement dans le *mode* de *manifestation* de l'essence, mais dans l'*essence* et, par conséquent, dans l'*Être* même de Dieu. Mais il ne peut pas y avoir plus de deux Êtres en Dieu, parce qu'il n'y a pas plus de deux attributs fondamen-

(1) Voy. p. 167.

taux opposés de ce premier ordre ; toute variété d'êtres doit donc se laisser ramener à ces deux êtres principaux en Dieu.

Telle est la déduction générale, métaphysique du monde qui se compose de deux Êtres principaux, qui sont unis et qui se pénètrent par l'unité de Dieu. Or, dans la marche analytique par laquelle nous nous sommes élevés à l'intelligence certaine de Dieu, nous avons déjà constaté analytiquement (1) par intuition, que la Nature se présente dans sa vie sous le caractère de la totalité ou de l'infini, et l'Esprit sous celui de la spontanéité ou de l'absolu. La synthèse (2), ou la combinaison de la déduction métaphysique avec l'intuition expérimentale prouve ainsi que Dieu contient dans

(1) Voy. p. 188 — 193 et la note 1. 193. Comme l'exposition métaphysique de ce sujet, d'après le plan de ce Cours, ne peut pas être portée plus loin, l'analyse donnée au lieu indiqué devra suffire pour faire saisir le caractère de l'Esprit et de la Nature et pour servir de vérification à la déduction métaphysique.

(2) La *synthèse* est conçue dans le système de Krause d'une manière qui lui donne une plus haute importance qu'elle n'a pu avoir dans les systèmes moins complets qui l'ont précédé. La synthèse n'est ni une pure réunion ou combinaison nouvelle des élémens, des faits, des vérités dont l'*analyse* avait déjà constaté l'existence, ni une méthode qui part d'un principe général comme de la première donnée et en déduit les conséquences qu'il renferme; la synthèse n'est pas l'opposé de l'analyse : elle est la troisième méthode qui *réunit* les méthodes opposées de l'*analyse* expérimentale, soit interne ou externe, et de la *déduction* métaphysique. La synthèse ne peut se faire ni sans analyse ni sans déduction préalables. Jusqu'à présent aucun système n'a compris la nécessité de ces trois fonctions de la méthode philosophique complète; et c'est par cette raison que tous les systèmes précédents de la philosophie présentent, ou une confusion de ces fonctions, ou le manque complet de l'une ou de l'autre. Tandis que les systèmes empiriques et analytiques ne se sont pas même élevés à la déduction et à la synthèse métaphysiques, les systèmes transcendants comme ceux de Schelling et de Hegel ont négligé l'analyse. Mais ce manque de la partie analytique n'est pas moins un grave défaut, et il a été la cause de la plupart des erreurs que ces philosophes ont commises dans le développement plus détaillé et dans l'application des principes métaphysiques qui forment le point de départ de leurs systèmes. Ces fautes sont impossibles dans le système de Krause, où les idées déduites dans la métaphysique sont comprises, vérifiées et individualisées par l'analyse précédente. C'est par l'analyse préliminaire que nous avons pu comprendre, que les êtres, qui représentent l'un l'attribut divin de la *spontanéité* ou de l'*absolu*, l'autre celui de la *totalité* ou de l'*infini*, sont l'*Esprit* et la *Nature*. La déduction métaphy-

son Être infini et absolu deux êtres principaux, l'*Esprit* universel et la *Nature*, dont l'un représente d'une manière prédominante l'attribut divin de la *spontanéité*, et l'autre celui de la *totalité*. Il y a donc dans l'Être divin une dualité intérieure; dualisme qui est le seul qui soit fondamental en Dieu et, partant, dans le monde. Mais ce dualisme n'est pas un dualisme de bien et de mal. La Nature n'est pas le mauvais principe, comme quelques mystiques l'ont soutenu dans leur spéculation superficielle qui n'a que l'apparence de la profondeur. La Nature est un Être aussi divin que l'Esprit, parce qu'elle représente un attribut divin qui est du même ordre que celui qui est exprimé par l'Esprit. La Nature et l'Esprit sont donc du même ordre d'essence et d'existence; vérité qui change toute la conception vulgaire du monde. L'Esprit ne peut pas être considéré comme un Être supérieur à la Nature. C'est l'égoïsme de l'esprit humain qui, en posant le principe spirituel comme le premier principe du monde, a déterminé l'Être de Dieu d'après soi-même, en le concevant comme pure spiritualité, et a considéré la Nature comme un Être inférieur en la transportant hors du sein de Dieu. Mais

sique ne peut jamais remplacer l'analyse. Un philosophe, qui se borne à la déduction métaphysique est comme un aveugle, qui peut comprendre par exemple tous les principes métaphysiques sur la Nature, mais n'aurait aucune intuition ou représentation de la nature réelle ou individuelle des choses auxquelles ils se rapportent. En effet Dieu a été toujours conçu comme Être infini et absolu, mais sans l'analyse du caractère de l'Esprit et de la Nature, on ne pouvait pas acquérir la certitude que ce sont ces deux êtres dont les deux attributs de Dieu expriment et constituent l'essence. Il en est de même de toutes les vérités que nous avons déjà exposées et que nous allons encore développer, comme de la déduction de la personnalité, de la pensée, du sentiment de Dieu, etc. On voit donc que l'analyse et la déduction sont les deux parties, qui doivent être réunies régulièrement, avec ordre, par la synthèse, qui donne ensuite au système philosophique le caractère de liaison *organique* dans ses deux parties principales.

Dieu n'est pas plus pur Esprit qu'il n'est pure Nature; il est l'unité et l'identité supérieure de l'Esprit et de la Nature et de tout ce qui est en eux. La Nature est du même rang que l'Esprit; et de même que les deux attributs suprêmes de Dieu sont réunis et se pénètrent intimement; de même la Nature est l'égale et la compagne de l'Esprit dans la vie infinie; et tous les deux sont destinés par leur essence à se pénétrer dans tous les rapports et à rajeunir sans cesse, par le changement continuel de leurs rapports intérieurs, la vie de l'Univers. Ni l'Esprit en général, ni aucun esprit particulier ne sera jamais en dehors des rapports avec la Nature; car l'Esprit, tout en étant un monde particulier, n'existe et ne peut pas exister séparé de la Nature, et c'est son union avec elle, qui rend sa vie complète et universelle. Sans ses rapports avec la Nature, l'Esprit serait en quelque sorte une abstraction et non un Être vivant du monde. Mais quand nous établissons ici la nécessité de l'union perpétuelle de l'Esprit avec la Nature, nous n'avons garde de considérer l'union telle qu'elle se manifeste actuellement dans notre vie, comme la seule qui soit possible. Les rapports de l'Esprit avec la Nature sont infiniment variés; et comme il y a des degrés de vie dans ces deux êtres, il y aura nécessairement des degrés de combinaison dans leurs rapports; et ce serait un manque de réflexion que d'admettre, sans un examen plus approfondi, que l'Esprit ne puisse pas entrer dans des rapports plus élevés avec la Nature que ceux que nous connaissons actuellement.

Mais quand nous considérons ici la Nature comme étant du même rang et de la même dignité que l'Es-

prit, nous repoussons d'avance la conception matérialiste et atomistique dont nous avons dans une des premières leçons, reconnu toute la fausseté. Le matérialisme est aussi faux dans la conception de la Nature que dans celle de l'Esprit. Ce qu'on appelle matière n'est pas quelque chose de brute, d'inerte; ce n'est que la continuité intérieure, l'équilibre et le repos apparents des forces de la Nature vivante. Tout est force et vie en elle, et la matière n'est un fantôme de mort que pour ceux qui n'ont pas encore conçu l'idée de la vie. Il importe de réhabiliter la Nature de ce grossier matérialisme, pour la concevoir comme un Être d'essence divine, dans lequel on puisse reconnaître et sentir partout la présence de Dieu. La Nature est un être parent de l'Esprit, et tous les deux sont constitués d'une manière analogue. Ce que les *forces* sont dans la Nature, les *facultés* le sont dans l'Esprit; ce que sont dans la Nature, les élémens simples, qui sont les effets des forces, les idées le sont dans l'esprit qui sont aussi les produits des facultés; et de même que l'ensemble de ces élémens, qui se trouvent dans un continuel changement intérieur, constitue ce qu'on appelle matière; de même l'ensemble des idées, soit passées et conservées par la mémoire, soit présentes, forme la matière spirituelle: mais de même qu'il serait absurde de faire consister cette matière en atômes, en molécules d'idée ou de faculté; de même, il est contraire à la saine conception de la Nature, de la supposer divisée dans une infinité d'atômes, dont elle ne serait que l'aggrégation. La Nature est avant tout *une* par celui des attributs divins qui la caractérise.

Nous venons de voir que la Nature et l'Esprit sont les deux Êtres fondamentaux en Dieu, et que bien qu'infinis quant à leur être et à leur essence intérieurs, ils sont finis l'un par rapport à l'autre, l'un ayant sa fin par l'autre, et tous les deux par Dieu qui les embrasse. Mais ces deux Êtres, tout distincts qu'il sont de Dieu comme Être absolument infini et infiniment absolu, possèdent cependant, à cause de leur identité d'essence avec Dieu, tous les attributs fondamentaux de Dieu, quoiqne modifiés par l'essence prédominante qui les caractérise. Ainsi, la Nature et l'Esprit, tout en étant d'abord pour Dieu dans sa conscience, sont aussi chacun pour soi même, ayant la conscience propre d'eux-mêmes, la Nature, sous le caractère prédominant de la totalité, et l'Esprit sous celui de la spontanéité. Or dans l'analyse psychologique nous avons vu (1), que nous sommes sentiment ou pensée, selon que nous sommes un être existant pour soi sous le caractère prédominant de la totalité, ou sous celui de la spontanéité. Nous sommes donc fondés à assigner à la Nature l'attribut prédominant du sentiment ou de la *sensibilité*, et à l'Esprit celui de la pensée ou de *l'intelligence*; sans refuser toutefois ni à l'Esprit le sentiment, ni à la Nature une intelligence d'un caractère particulier, intelligence qui, dans les êtres vivans finis qu'elle renferme, se montre comme instinct. Cette intelligence et ce sentiment sont d'abord et avant tout, la propriété de l'Esprit et de la Nature cinome Êtres fondamentaux, et non pas seulement celle des êtres particuliers qui peuvent exister en eux. Cette grande vérité est encore difficile à concevoir pour ceux

(1) Voy. p. 7–16 et p. 41.

dont l'esprit est dispersé dans l'observation des choses individuelles et sensibles, qui reconnaissent bien l'intelligence, le sentiment, la sensibilité et l'instinct dans les êtres particuliers du monde spirituel et physique, mais sans pouvoir s'élever à la source même de ces faits, source qui réside dans l'intelligence et le sentiment que l'Esprit et la Nature ont d'eux-mêmes comme Êtres universels.

Mais l'Esprit et la Nature, quoique Êtres distincts, sont cependant, par l'unité de Dieu, éternellement unis; ils sont l'un dans l'autre en se pénétrant. Cette union de l'Esprit et de la Nature forme en Dieu un *Être* d'*harmonie*, dont l'*humanité* est une des manifestations principales (1).

(1) L'Humanité n'est pas la seule manifestation de l'union de l'Esprit et de la Nature, puisque les animaux représentent un degré d'être et de vie spirituelle; mais elle en est l'harmonie la plus intime, la synthèse la plus complète. Le caractère d'harmonie qui est exprimé par l'Humanité, a été déjà analytiquement constaté sous le rapport de la vie physique comme de la vie spirituelle, vol. 1 p. 115 — 147.

La déduction métaphysique immédiatement suivante démontre que l'*Être d'harmonie*, l'*Humanité*, renferme encore deux Êtres, dont l'un représente sous le rapport de la vie physique comme sous celui de la vie spirituelle, l'attribut divin de la spontanéité, l'autre celui de la totalité. L'analyse psychologique et expérimentale constate l'existence de ces deux êtres dans l'*homme* et la *femme*. En effet nous avons déjà remarqué dans la psychologie, p. 36, que l'homme et la femme sont opposés, quant à l'esprit comme le sont l'intelligence et le cœur, la pensée et le sentiment, facultés qui, ainsi qu'il a été démontré, sont constituées par la prédominance de la spontanéité ou de la totalité dans les fonctions de l'esprit. Mais ce caractère de spontanéité et de totalité s'exprime également dans la constitution et dans la vie physique de l'homme et de la femme. Tandis que dans l'expression physique de l'homme tout se manifeste, à cause du caractère de la spontanéité, par des formes saillantes, brusques aigues, la femme possède à cause du caractère de la totalité, des formes plus arrondies, plus unies, dans lesquelles les transitions sont plus ménagées; tout est plus lié, enchainé en elle; chez l'homme les parties possèdent une spontanéité plus propre et plus expressive, tandis que chez la femme elles sont plus unies, mieux liées l'une avec l'autre.

Nous voyons donc que l'homme représente en général le même caractère que l'Esprit et la femme celui de la Nature. Mais de même que l'Esprit et la Nature étant coordonnés, sont égaux, du même rang, de même l'homme et la femme expriment également l'essence de l'Humanité, mais chacun sous un caractère prédominant. Et de même que l'Esprit et la Nature se réunissent dans l'Humanité; de même l'homme et

Les limites de ce Cours ne me permettent pas d'entrer ici dans l'exposition des différens degrés ou domaines des êtres vivans, degrés qui, étant déterminés éternellement par des attributs divins qu'ils expriment, forment des ordres permanens, fixés éternellement,

la femme sont déstinés à former un Être d'union, union qui dans la vie est la plus conforme à la nature égale de ces deux Êtres, lorsqu'elle se présente comme monogamie.

D'après la déduction des divers Êtres principaux qui forment le monde contenu en Dieu, nous avons le tableau suivant.

DIEU,

comme Être absolu et infini, comprenant *tout*;

Dieu,

conçu, par son *unité*, comme *supérieur* au monde;

Providence.

Nature,	Esprit,
prédominance de la *totalité*.	prédominance de la *spontanéité*.
Organisme ; sentiment, sensibilité.	Liberté ; pensée, intelligence.

Humanité,

étant l'harmonie la plus intime comprenant le

sexe Féminin,	sexe Masculin,
représentant d'une manière prédominante les caractères de la *Nature*.	représentant d'une manière prédominante les caractères de l'*Esprit*.

Union.

de l'homme et de la femme.

Il n'est pas sans interêt, de remarquer, que la langue humaine présente autant de voyelles qu'il y a d'Êtres principaux et de relations primitives entre eux. Krause a choisi, par des raisons comprises dans la philosophie de la Nature, pour désigner Dieu comme Être qui comprend *tout*, *l'o;* ensuite les voyelles *e*, *i*, *æ* (l'ä allemand) pour exprimer la Nature l'Esprit et l'Humanité: l'*ou* (l'u allemand) pour designer Dieu comme Etre *supérieur* au monde ; ensuite l'*u* (l'ü allemand) l'œ (l'ö allem.) et *l'a* pour désigner les relations de la Nature, de l'Esprit et de Humanité avec Dieu. Les *consonnes* expriment les *premiers attributs* fondamentaux et simples de la Divinité. Sous ce rapport aucune langue humaine parlée n'est complète, il manque dans chacune quelques unes des consonnes que les organes peuvent cependant exprimer.

C'est sur cette correspondance que Krause a fondé la pasilalie et la pasigraphie, langue universelle et vraiment *naturelle* et qui, en même temps qu'elle est apte à exprimer les plus fines distinctions de la pensée, surpasse par son caractère harmonieux et mélodieux toutes les langues existantes. Dans cette langue se retrouvent

qui ne permettent à aucun être de sortir de la sphère principale à laquelle il appartient par sa nature. (1) Cette exposition présuposerait un développement plus profond de l'idée de l'Être et de l'essence de Dien, que je ne l'ai pu donner dans cette leçon. Nous passerons donc immédiatement à quelques autres points importans qui peuvent être plus facilement compris.

D'abord il s'élève la grave question de l'origine et de la nature de l'*individualité*, ou des êtres individuels dans le monde, question dans laquelle s'est égaré Spinosa et après lui tous ceux qui, dans les temps modernes, ont basé la philosophie sur le principe de

beaucoup de mots des langues populaires, pour exprimer les mêmes idées, sans que ces mots, formés par combinaison régulière de voyelles et de consonnes d'après l'*ordre* philosophique des *idées*, leur eussent été empruntés ; ce qui montre seulement que le génie des peuples a instinctivement trouvé le mot naturel. Krause a déjà écrit plusieurs traités philosophiques dans cette langue qui se répandra avec les vérités philosophiques qu'elle exprime et sur lesquelles elle est basée. Il a exposé l'*idée générale* de cette langue dans l'*Jsis*, 1823, recueil périodique publié par *Oken*. Les *élémens* de cette langue font partie de la publication des œuvres posthumes de Krause. Voy. aussi p. 165 la note.

Mais le tableau précédent ou le *chéma* primitif de constitution des Êtres principaux en Dieu est la *loi d'organisation analogue* pour tous les êtres vivants, quant à leur propre intérieur, et même pour tous les faits ou phénomènes principaux de l'Esprit et de la Nature. C'est ainsi que l'Esprit comme *un* qui *comprend* tout son intérieur, se distingue néanmoins comme unité supérieure, de toute variété intérieure ; il est à cet égard *volonté* qui comme causalité dirige les deux facultés opposées, du sentiment et de la pensée, facultés. qui bien que distinctes, se trouvent aussi réunies. C'est ainsi que, pour choisir un phénomène de la Nature, la lumière comme *unité totale* se présente comme blanche ; son fractionnement intérieur produit ensuite trois couleurs fondamentales, le rouge comme unité supérieure, et les deux couleurs opposées, le jaune et le bleu ; ces deux couleurs réunies forment comme quatrième couleur, le vert ; les trois autres couleurs, l'orangé, le violet et l'indigo résultent de la combinaison du jaune, du bleu et du vert avec le rouge. C'est ainsi qu'il faut comprendre les sept couleurs du prisme.

Toute la philosophie synthétique qui réunit la déduction métaphysique avec l'analyse expérimentale n'est que la démonstration continue de cette vérité : que Dieu est par sa nature et ses attributs, la *loi vivante d'organisation* de l'Univers.

(1) Voy. sur ce point important la démonstration métaphysique rigoureuse : Krause, Philosophie de l'histoire (allem.) p. 111 -- 133.

l'Être absolu. Ces philosophes ont prétendu, que les êtres individuels, à quelque domaine qu'ils appartinssent, soit à la Nature soit à l'ordre spirituel, n'étaient que des manifestations transitoires ou des combinaisons passagères de la substance divine. On conçoit que, dansune telle doctrine, on ne peut conséquement pas admettre une immortalité individuelle, conséquence que les adversaires n'ont pas manqué de relever et qui, selon eux, est inévitable pour tout système philosophique qui part du principe de l'Être absolu. Mais cette conséquence vient principalement de ce que ces systèmes ont tous méconnu la nécessité de la partie analytique de la philosophie, qui, en préparant psychologiquement la solution de toutes les questions, précise aussi les notions de l'individualité du moi, du temps et de l'éternité. Or, quand on a compris analytiquement l'idée de l'individualité et du temps (1), il est impossible de s'égarer dans un panthéisme qui ferait absorber tout dans l'identité de la substance divine. L'analyse seule de la notion du temps montre déjà, que le changement, dont le temps est la *forme de liaison*, de quelque manière qu'il s'opère, est, loin d'être la cause, le simple produit de l'activité des êtres finis qui, s'ils n'existaient pas comme tels *avant* le temps, c'est-à-dire éternellement, ne pourraient jamais apparaître comme tels *dans* le temps. Car tout ce qui est, a sa première cause, non pas dans le temps, qui n'est qu'une forme de succession, mais dans l'éternité. Si on admet donc l'individualité, ne fut ce que pendant un certain temps, comme on le fait généralement au moins pour cette vie, il faut l'admettre

(1) Voy. pag. 13 et suiv.

éternellement, parce que la raison de son existence ne peut pas se trouver dans ce court espace de temps, mais doit exister dans l'éternité. Ce raisonnement analytique est confirmé par la déduction métaphysique que je veux brièvement vous faire connaître.

Nous avons vu que la Nature et l'Esprit sont à la fois infinis et finis; infinis dans leur être et leur essence propres, finis, l'un par rapport à l'autre, et, tous les deux, par rapport à Dieu. Mais, d'après l'identité de l'essence divine qui embrasse tout et d'après laquelle tout est en tout, tous les attributs tant de l'Esprit que de la Nature, bien que infinis quant à leur intérieur, doivent néanmoins aussi être finis. Chacun est, comme Être substantiel dans son intérieur, infiniment, c'est à dire entièrement, complétement fini ou déterminé. L'Esprit et la Nature n'existent pas seulement dans la généralité de l'infini ; ils existent aussi comme Êtres dans la particularité du fini. Or, ces *déterminations intérieures* et *finies* de l'*Être* même de l'Esprit et de la Nature, sont ce qu'on appelle des *individus* dans l'Esprit et la Nature, qui sont des êtres déterminés sous tous les rapports et dans les quels le fini même est venu à son dernier terme. Mais ces êtres, bien que complétement finis et déterminés, sont cependant encore infinis, ayant à représenter dans leur individualité même et d'une manière particulière, l'essence infinie de l'Esprit et de la Nature. Dire que ce qui est fini doit encore être infini, semble une contradiction ; mais le *temps* en donne la solution. En effet, de la nécessité qui existe pour les êtres complétement déterminés, de manifester effectivement l'essence infinie des Êtres supérieurs qui les contiennent

en identité d'essence, résulte le *temps* qui rend possible par le mode de *succession*, ce qui ne peut pas avoir lieu tout *à la fois*, et qui fait qu'un être complétement fini peut encore être infini, non pas à la fois, en même temps, mais par un changement sans fin dans le temps. En effet, les êtres finis sont toujours à chaque moment, déterminés sous tous les rapports de leur *actualité*; ils se trouvent toujours dans un état bien déterminé par une infinité de choses, et c'est en cela que consiste leur individualité de chaque moment; mais ces états individuels n'absorbent et n'épuisent pas leur essence entière; l'Esprit ou la Nature se trouve en chacun d'eux d'une manière entière quoique toute particulière, et forme le fond infini, inépuisable de leur essence. L'être fini, individuel est donc en *actualité* complétement déterminé à chaque moment, mais il est infini et indéterminé dans sa *puissance* d'être. C'est du fond de cette puissance ou *faculté* d'être, que sort à chaque moment du temps un état bien déterminé, unique, et qui comme tel ne revient plus. Nous voyons ainsi que notre déduction métaphysique est d'accord avec la théorie analytique du temps. Ce que nous avons constaté dans l'observation psychologique par rapport à notre moi, ou à notre individualité spirituelle, se montre ici comme une vérité universelle applicable à tous les êtres individuels. Dans notre synthèse, nous trouvons donc confirmé sous tous les rapports que chaque être est, pour le fond de son essence, avant, au dessus et en dehors du temps; qu'il est éternel, incréé et indestructible dans le temps. Le temps n'est que la forme du passage d'un état bien déterminé à un autre, la

forme de la liaison des états et des actes, qui excluent la simultanéité, la coexistence, mais qui peuvent se trouver dans le même être successivement, l'un après l'autre. Mais comme ces êtres sont eux-mêmes la cause de leurs changements intérieurs, ils sont aussi la cause de leur temps. Tous les êtres donc qui sont la cause immédiate des changemens qui s'opèrent en eux, sont, dans leur puissance d'être, au dessus du temps et indestructibles en lui. Les êtres qui se montrent par conséquent dans l'expérience comme de véritables individus, tels que sont les êtres animés, les animaux et les hommes, sont indestructibles dans le temps, leur individualité étant déterminée éternellement. Mais un être qui est la propre cause de son changement dans le temps, est appelé *vivant*; la *vie* résulte donc de la *finité* des êtres, qui, pour représenter tout ce qui est contenu dans leur essence, doivent passer d'un état à un autre dans le temps. Par cette raison l'Être infini et absolu, comme tel, ne change point, il est toujours le même dans l'identité éternelle de son essence. Mais comme l'Être infini et absolu est en lui tous les êtres finis qui vivent en changeant, et qu'il est avec chacun d'eux dans un rapport essentiel approprié à chaque état, Dieu change aussi dans ses rapports intérieurs avec les êtres finis; et c'est dans le changement de ses rapports intérieurs, que consiste sa vie universelle.

Quand nous considérons maintenant plus particulièrement le fond, le *contenu* de la vie, nous y voyons encore l'essence divine manifestée par tous les êtres, selon le degré qu'ils occupent dans la vie de l'univers. Or, la manifestation ou la réalisation de l'essence divine

dans le temps, dans la vie, c'est le *bien*. Dieu est donc le *bien infini* et *absolu*, dont chaque être fini réalise la partie renfermée dans son essence particulière. Il y a un seul bien qui embrasse tout, comme il y a un seul Être qui renferme tout : Dieu; et comme Dieu est la cause volontaire de la manifestation de son essence dans la vie, il est l'Être de *bonté* infinie et absolue, parce que la bonté est la volonté dirigée vers le bien. Dieu ne veut et ne peut vouloir que le bien, parce qu'il ne peut vouloir que son essence divine; et s'il y a du mal dans le monde, ce que nous examinerons tout-àl'heure, la volonté de Dieu ne peut en aucune manière en être la cause; la volonté de Dieu est au dessus du mal, comme son intelligence est au dessus de l'erreur, malgré tous les maux et toutes les erreurs qui peuvent exister dans le monde.

Mais le bien qui est infini pour Dieu, se divise, pour les êtres finis, en différens ordres limités. Comme le bien pour chaque être résulte de son essence, ou de ce qu'on appelle sa nature, chaque être a un bien particulier à manifester, selon le degré différent qu'il occupe dans l'échelle des êtres. Cette distinction du bien d'après la différence du degré que les êtres occupent dans la vie du monde, est de la plus haute importance; car c'est d'après cette différence, qu'il faut assigner à chaque être un bien particulier dont la nonréalisation produit ou l'imperfection ou le mal. Ainsi la plante et l'animal, en manifestant dans la vie leur nature particulière, réalisent le bien qui leur est propre. Leur bien est un bien subordonné, parcequ'ils sont des êtres inférieurs, dépourvus de la conscience de leurs actes. C'est l'homme seul, qui réalise

le bien *moral* parce que la moralité est l'action du bien compris et executé comme bien. L'homme étant la manifestation la plus parfaite de l'essence divine, en résumant en lui, comme être synthétique du monde, toutes les qualités principales des êtres finis, a aussi la mission de développer sa vie comme vie harmonique du monde, de diriger ses facultés vers toutes les choses et avant tout vers Dieu, qui est toute vérité et tout bien. Mais l'homme, étant capable de s'élever à la connaissance de Dieu comme bien absolu et source de tout bien, doit faire le bien parce qu'il est une partie du bien divin; et tout ce qui est divin étant par là absolu et ayant une dignité absolue, l'homme doit également vouloir et faire le bien d'une manière absolue. C'est en cela que consiste le caractère et la dignité absolue du *devoir;* le devoir absolu est le fondement de la moralité humaine qui réside dans la pureté du motif, quand l'homme fait le bien *dans la seule vue du bien,* et par le seul motif qu'il est bien. Le bien étant absolu, le motif, pour être dans le vrai, doit aussi être absolu. Le bien de l'homme étant ainsi lié au bien de Dieu, l'homme est avant tout *obligé* d'une manière absolue *envers Dieu* pour la réalisation du bien; et la moralité a sa véritable base, sa raison objective, en Dieu. On a contesté cette vérité en disant que l'homme pouvait être moral et agir moralement, sans penser et sans croire même à Dieu. Il est vrai, que l'homme sans avoir la conscience de Dieu, peut déjà faire le bien dans la seule vue du bien. Mais en agissant ainsi, il reconnaît implicitement quelque chose d'absolu, dont une recherche approfondie lui découvrirait la source dans l'Être ab-

solu. Dans tous les cas, il est impossible pour l'homme, de bien concevoir la dignité absolue de la moralité, sans reconnaître la source de ses devoirs en Dieu.

Mais comme le bien de l'homme consiste dans le développement de tout ce qui est contenu dans son essence, dans l'application de ses facultés à tous les rapports dans lesquels il se trouve comme être synthétique du monde, il y a plusieurs espèces principales de devoir de l'homme envers Dieu. Mais toutes les actions de l'homme doivent être dominées par la pensée et le sentiment de Dieu. Cette loi étant générale pour tous les rapports de l'homme, elle doit s'appliquer également à ses rapports physiques dans lesquels cette verité est généralement méconnue. Les rapports de l'homme avec la Nature et les choses physiques ne sont pas moins essentiels que ses rapports spirituels. Comme la Nature est un Être divin et d'une égale dignité que l'Esprit, l'homme doit aussi partout reconnaître et sentir en elle la présence de Dieu. Le rapport particulier de l'homme avec la Nature, caractérisé par la jouissance sensible, n'est pas quelque chose de mauvais en soi, c'est un rapport bon et nécessaire, mais subordonné; et de même que les faits, les phénomènes formant le coté sensible de la Nature sont soumis à des lois supérieures qui les dominent, de même toutes les jouissances sensibles doivent être modérées et dominées par les sentimens supérieurs, intellectuels et moraux, non pas pour être détruits, mais pour être élevés et ennoblis. Or, le sentiment seul propre à mettre de l'ordre et de la modération dans les sentimens inférieurs, c'est le sentiment de Dieu. Quand l'homme conçoit et sent véritablement Dieu

dans la Nature, les sentimens inférieurs se taisent ou s'imprègnent de ce sentiment supérieur qui les moralise, en leur donnant la modération. Nous voyons donc combien ont tort ceux qui excluent Dieu de la Nature et s'acharnent ensuite contre le sensualisme pratique qui semble envahir de plus en plus le monde. Ce fait social effrayant retombe de tout son poids sur la fausse doctrine qui a rendu la Nature athée, et qui a déchainé ainsi les passions de l'homme envers un Être qui étant consideré comme sans dignité morale, ne semblait exiger aucun ménagement. L'homme aurait reculé devant les horreurs qu'il a exercées dans la Nature et contre son propre corps, devant les excès dans les jouissances sensibles qui ont souillé ses rapports physiques, s'il n'avait pas méconnu la présence effective de Dieu dans la Nature et dans les choses physiques. Le seul moyen de moraliser l'homme dans tous ces rapports, intellectuels et physiques, est donc d'éveiller et de fortifier en lui la conviction de Dieu comme Être à l'essence du quel tout participe, et qui répand par sa présence la dignité et la sainteté sur toutes les choses.

Nous avons ainsi considéré dans leur source le *bien* et la *moralité*. Or, c'est la réalisation du bien, fait moralement dans la pureté du motif, qui constitue pour l'homme la vraie et parfaite *liberté*. Il y a deux modes de manifestation de la liberté humaine, le mode *partiel* et le mode *complet* ou *moral*. L'homme est d'abord libre par le fait de son individualité et de sa spontanéité rationnelle. Capable de se déterminer d'après les idées générales de la raison, sans être astreint à la succession et à l'enchaînement nécessaire

des faits sensibles dans le temps, il a la faculté du *choix*, étant capable de se déterminer d'après toutes les combinaisons d'idées qu'il lui aura plu de faire en vertu de sa spontanéité. Mais, quoique cette liberté, comme toute liberté, se fonde déjà sur la réflexion comme faculté de jugement, elle n'est cependant pas parfaite tant qu'elle n'est pas affranchie de toutes les affections et des calculs individuels, pour être entièrement determinée d'après les vues d'ordre ou de bien général, tel qu'il est conçu par la raison. La moralité qui existe dans la pureté du motif, dans l'absence de considérations personnelles, rend seule à l'homme toute sa liberté, en l'élevant dans une sphère d'idées et de considérations où sa vue n'est plus troublée par aucune passion, par aucun interêt, où il conserve par conséquent tout son pouvoir, de se déterminer dans le seul motif du bien. Le bien moral affranchit l'homme de son individualité étroite, en le faisant agir d'une manière conforme, non pas à ses passions ou à ses interêts individuels, mais à l'ordre général des choses, à la nature particulière de l'Être par rapport auquel il agit, et au degré de perfection, dans lequel cet être participe à l'essence divine. L'homme qui se laisse diriger par sa passion ou ses interêts, perd plus ou moins sa liberté ; son intelligence se trouble ou se retrécit, parce qu'elle perd la vue de l'ensemble, qui seule peut lui bien faire connaître la position de chaque partie. L'homme qui agit sous une telle influence, peut bien obtenir la satisfaction d'un interêt soit partiel soit momentané ; mais s'il n'a pas agi conformément au bien général, il aura négligé ses véritables interêts propres, généraux et durables, son

interêt humain ; il aura sacrifié le tout à une partie, le but général à un but isolé, partiel. La vraie liberté existe donc dans la moralité. Mais comme la liberté a sa souree dans la réflexion et la raison, les hommes ne peuvent être élevés à la moralité que par le développement libre de ces facultés. Toute contrainte et tout motif de passion ou d'interêt personnel qu'on voudrait employer pour diriger l'action des hommes, ne contribuerait qu'à augmenter leur immoralité. Comme la raison est le caractère distinctif de l'homme, c'est à cette faculté seule qu'il faut s'adresser pour rendre les hommes vraiment libres et moraux. C'est là où il y a liberté dans le développement de la raison humaine et où ensuite la raison est seule employée pour corriger la liberté et lui prescrire son vrai et parfait emploi, c'est là seulement que la moralité peut jeter des racines profondes et durables.

Après avoir considéré le bien dans son *essence*, dans sa *forme*, la moralité, et par rapport à la *faculté*, la liberté, par laquelle il doit être opéré, nous avons en dernier lieu à considérer les *conditions* nécessaires pour sa réalisation, recherche qui nous conduira à une autre idée fondamentale, celle du *droit* et de la *justice*.

L'homme, étant un être fini et conditionnel, ne peut se suffire à lui seul pour réaliser le bien auquel il est destiné par sa nature. Son développement soit intérieur soit extérieur, dépend d'un grand nombre de différentes conditions hors de son pouvoir, mais qui doivent être remplies à son égard par d'autres êtres. Ces conditions se laissent ranger en deux classes principales, selon que ce sont des *conditions* fournies

par la *Nature extérieure*, ou des conditions qui dépendent de la *volonté humaine*, et qui peuvent ainsi former un objet de prestation et d'obligation entre des êtres libres. Les conditions que les hommes doivent se fournir mutuellement pour la réalisation de leur but humain, sont aussi variées qu'il y a de buts rationnels particuliers contenus dans le but général de l'homme et de l'humanité. Comme les hommes sont obligés à réaliser le bien divin contenu dans la nature humaine, ils doivent aussi se fournir réciproquement les conditions qui dépendent d'eux et auxquelles cette réalisation est attachée. Or c'est cet *ensemble des conditions dépendantes de la volonté humaine nécessaires pour l'accomplissement du but général de l'homme et de tous les buts particuliers qu'il renferme*, qui forme le fond de l'idée du *droit* et de la *justice*.

Je viens de donner ici une définition du droit, dont vous ne comprendrez probablement pas de suite la justesse et la portée, mais pour peu que vous précisiez vos idées sur ce sujet, vous trouverez que cette définition comprend comme partie intégrante, tout ce qui dans la vie sociale est considéré comme un objet de droit. C'est ainsi que la propriété est un droit parce-qu'elle est une condition d'existence et de développement physique, qui est l'un des buts particuliers de l'homme ; c'est ainsi que l'homme peut prétendre en droit, que la société lui fournisse les conditions pour son développement intellectuel, conditions qui sont fournies par l'instruction et l'éducation. Aujourd'hui le droit et la justice, conçus dans ce sens, ne sont encore qu'imparfaitement réalisés, mais le principe étant reconnu, quoique vaguement, il ne s'agit

que de le préciser et de le développer dans ses conséquences (1). Le droit donc se rapporte à tous les buts, à toutes les branches de l'activité sociale; il y a un droit pour les facultés fondamentales de l'homme, un droit pour son développement intellectuel, pour la science et l'instruction, pour les beaux-arts, comme pour les arts utiles ou l'industrie, pour l'échange réciproque de tous les produits intellectuels et matériels ou le commerce. Le droit se rapporte à chacune de de ces branches pour lui fournir les conditions d'existence et de développement, et sa sphère est à cet égard aussi large que le domaine de l'activité individuelle et sociale. Néanmoins le droit ne touche les différentes sphères de l'activité humaine que d'un côté, en tant qu'elles sont dépendantes des *conditions* placées dans la volonté humaine. Le droit ne doit donc pas intervenir dans le mouvement *intérieur* de ces sphères qui doivent être abandonnées à l'impulsion de l'idée qui forme leur but. Cette liberté de développement de l'homme dans tous les domaines de l'activité sociale est encore exigée par la morale, parce que l'homme ne fait des progrès durables que lorsqu'il les fait avec spontanéité par ses propres efforts soutenus, et qu'il ne devient un être moral que par l'emploi libre de sa raison. Le droit, et, par conséquent aussi l'institution sociale appelée l'*État,* qui a pour but

(1) Cet essai a été tenté dans mon ouvrage actuellement sous presse, intitulé : « *Principes de philosophie du droit ou du droit naturel.* » Étant chargé depuis trois ans, à la Faculté de droit de Bruxelles, du Cours de droit naturel, j'ai eu l'occasion de constater l'application et la portée de ce principe du droit dans toutes les matières du droit civil et politique. Mais comme je ne pouvais pas présupposer la connaissance de principes philosophiques que j'ai développés dans ce Cours, j'ai donné à cet ouvrage un caractere indépendant et analytique qui le rend facile à comprendre.

l'application du droit et de la justice, loin d'entraver cette liberté, doit la garantir et en fournir les conditions d'exercice. Cette liberté, il est vrai, prise individuellement, ou en tant qu'elle est réclamée par un individu, ne peut pas être absolue dans l'application extérieure; car, comme tous les membres de la société peuvent y prétendre, il faut que la liberté de chacun se limite ou soit limitée en vue de la coexistence de la liberté de tous. Le droit doit par conséquent indiquer les conditions de cette coexistence, et l'Etat doit veiller à leur établissement et à leur maintien. Mais cette nécessité de limitation réciproque de la liberté de chacun dans le but de coexistence de la liberté de tous, n'est qu'un fait secondaire, une condition négative de l'exercice de la liberté (1); l'Etat doit bien veiller à ce que cette condition ne manque pas, mais il ne peut pas y borner toute son activité; d'après son but, qui est le droit, il doit fournir les conditions positives pour le développement de toutes les facultés, pour la poursuite de tous les buts rationnels de la nature humaine, sans introduire cependant par une intervention directe, un élement étranger dans leur développement intérieur. Le droit et l'État se rapportent à ce développement comme le *moyen* se rapporte au *but* et ce serait méconnaître l'ordre des choses, si l'État voulait se poser comme but propre, dominer tout, et concentrer sur soi toutes les autres sphères de l'activite sociale.

Mais le droit ne concerne pas seulement la vie humaine,

(1) C'est cependant de cette manière bornée que Kant avait conçu le droit. Voy. l'exposition et l'examen de ce principe dans mes « Principes de philosophie du droit, l'art. générale, chap. II.

il s'applique à toute la vie de l'univers étant un *attribut* de la *Divinité*. Car Dieu étant le bien de toute vie, renferme et fournit aussi pour la réalisation de ce bien et de tout bien particulier, les conditions nécessaires. Dieu rend droit à toute vie, à tout développement ; mais cette justice de Dieu consiste en ce qu'il met chaque être dans la position dans laquelle il puisse trouver les conditions les plus convenables à son état actuel, de se développer, d'atteindre progressivement à sa destination. Cette justice divine respecte également la liberté et la moralité de l'homme. C'est avant tout à l'homme et à la société humaine, de régler leur vie conformément à l'idée de la justice; la justice divine n'intervient qu'en tant que la libre disposition de la vie individuelle et sociale le permet. Cependant Dieu n'abandonne jamais les hommes à leur propre justice ou injustice ; sa justice préside à tout développement humain, et Dieu étant en union directe avec chaque être, intervient aussi dans toute vie individuelle, quoique cette intervention soit pour l'esprit humain difficile à constater dans chaque fait particulier. Mais quiconque étudie l'histoire philosophiquement, doit être frappé de ce fait que, dans chaque époque qui a réclamé un changement dans les idées et l'état de la société, il ait surgi des hommes éminens qui ont accompli les changements devenus nécessaires. Le hasard ne saurait pas expliquer une telle régularité dans l'apparition de ces hommes supérieurs, et les circonstances extérieures peuvent bien éveiller le génie, mais pas le créér. La manière dont toutes les idées de bien en tout genre se sont répandues et établies, malgré les plus grands obstacles, présente quelque chose de surhumain,

qui indique une intervention de la justice divine. Mais quelque jugement qn'on porte sur des faits individuels à l'égard desquels on peut se tromper, l'idée générale de l'intervention divine est au dessus de toute incertitude. La justice de Dieu telle que je viens de l'expliquer, est une partie intégrante de sa providence. Cette justice accompagne tous les êtres, elle précède leur développement en en fournissant les conditions, et elle le suit aussi, en conformant à chaque état de développement acquis, la position et les conditions nécessaires pour le progrès ultérieur. Or, comme la vie de l'homme est infinie dans le temps, l'homme sera toujours placé par la justice divine dans le milieu spirituel et naturel conforme au degré de développement qu'il aura opéré par sa spontanéité ; et à cet égard la justice de Dieu se conforme au mérite de chacun, parce que chacun mérite la position dont il s'est rendu digne par son activité. Mais c'est une impiété de faire consister la justice divine dans la punition, conçue comme infliction volontaire d'un mal. La justice qu'il faut rendre à l'injustice de toute espèce, ne peut consister que dans l'éloignement et la réparation de l'injustice ; et comme l'injustice à sa cause principale dans l'ignorance, l'erreur et la perversité de la volonté des hommes, il faut détruire cette cause dans l'homme en le corrigeant. La correction, l'amendement peut seul être le but de la punition. Déjà la justice humaine commence à revêtir ce caractère plus rationnel ; il est donc temps de ne plus considérer la justice divine comme plus atroce que celle même des hommes. Les conséquences inévitables de toute injustice commise sont certainement un mal pour celui qui l'a fait, et

un malheur pour celui qui en a été atteint. L'homme injuste retarde par là nécessairement l'accomplissement de son but, et il devra faire des efforts d'autant plus longs pour sortir de son état dépravé; mais la justice divine l'aidera encore dans ces efforts et le ménera à accomplir son but, à atteindre à sa destination qu'il ne peut jamais perdre, parce qu'elle résulte de la nature humaine qui est une partie de l'essence éternelle de Dieu.

En déterminant en quoi consiste le *bien*, la *moralité* et le *droit* ou la justice, nous avons terminé la doctrine générale du bien : il nous reste encore à examiner en quoi consiste le *mal*. D'abord nous déterminerons en quoi consiste le mal comme tel ou comme *fait*, et ensuite nous en chercherons la *cause*.

En examinant ce qui constitue le mal, on trouve que le mal, loin d'être quelque chose en soi, existe uniquement, ou dans les *faux rapports* dans lesquels plusieurs choses, *bonnes en elles-mêmes*, peuvent être placées, ou dans une *imperfection* produite par l'absence d'une chose là où elle devrait être. Leibnitz avait considéré le mal surtout sous ces dernier caractère comme consistant dans l'imperfection. Mais cette conception ne présente le mal que d'un côté partiel. Le mal qui consiste dans une pure imperfection, est le mal le plus léger et le plus facile à guérir; le mal au contraire qui consiste dans l'établissement de faux rapports, est le plus profond le plus difficile à débrouiller et à détruire.

J'ai maintenant à montrer par des exemples, que la notion du mal, que je viens de donner, est conforme à ce qu'on appelle mal dans la vie commune. D'abord

il faut remarquer, que le mal s'étend sur tous les domaines de la vie. Il n'existe pas seulement dans la vie humaine, mais aussi dans la vie de la Nature. Dans les tremblemens de terre, comme dans les difformités des créatures, il y a du mal ; car ces choses accusent de faux rapports dans lesquels la vie de la Nature se montre sur un point de son action. De même les maladies corporelles sont un mal physique, quoiqu'elles soient le plus souvent causées par l'esprit qui ne s'est pas bien servi de son corps. Tout ce mal naturel consiste évidemment dans de faux rapports.

Considérons maintenant un autre ordre de faits attestant le mal causé principalement par la volonté de l'esprit. Analysons l'assassinat. C'est une mort produite, d'une part, parune volonté, d'autre part, par des forces physiques. La mort, si elle a lieu au temps convenable, ne peut pas être considérée comme un mal ; autrement il faudrait démontrer que la mort n'est pas un fait nécessaire pour l'être fini, mais qu'elle est le résultat d'un état maladif du genre humain. Mais si la mort constitue le passage d'une phase de notre existence à une autre, et si ce passage ne peut s'opérer, que par la séparation de l'esprit et du corps organique, la mort n'est pas plus un mal, que ne l'est l'endormissement, dans lequel s'opère aussi jusqu'à un certain point le détachement de l'esprit d'avec corps ; mais la mort est toujours un mal, quand elle a lieu hors de propos, que le corps est encore en force, et elle devient un crime quand elle est causée par la volonté réfléchie de l'homme, parce que la mort n'est pas un fait laissé à l'arbitre de l'individu. L'apparition

d'un esprit dans un corps aussi bien que sa sortie, s'opère d'après les lois générales de l'univers et sous la providence divine. Si donc un assassinat ou un suicide a lieu, il y a mal et crime; mais la réflexion et la volonté, prises en elle mêmes ne sont pas un mal, non plus que les forces physiques; mais c'est la direction, donnée par la volonté aux forces physiques vers la destruction du corps, qui est un mal, mal qui résulte évidemment d'une fausse application de ce qui est bon en soi. Il en est de même du mal purement moral, quand l'homme, au lieu de se conforme aur bien général, considère avant tout son propre intérêt, ou lorsqu'il agit pour la pure satisfaction d'une passion. Quand l'homme agit par interêt, il fait but de ce qui ne peut être qu'un résultat, il subordonne le général au particulier, le bien général au bien individuel, appelé intérêt ; subordination qui constitue un faux rapport dans le bien. De même, quand l'homme agit par une passion ou un désir, qui n'est plus réglé par la réflexion et la raison, il se rapproche de l'animal, qui se laisse guider par les passions irréfléchies de sa nature ; cependant les désirs et les affections, quand ils restent tempérés par la raison, sont un bien; ils ne deviennent un mal que lorsque l'homme sacrifie la partie supérieure, appelée à dominer, à la partie inférieure qui doit obéir. Le mal moral consiste donc également dans un faux rapport et il en de même du mal intellectuel, de l'erreur et du mensonge.

Nous voyons donc que le mal n'a pas d'existence en soi, qu'il n'y a pas de mal comme élément simple; mais qu'il n'existe que dans la fausse combinaison d'élémens bons en eux-mêmes. Il s'ensuit qu'il n'y

a pas un principe du mal dans l'univers, et que tout, pris en lui-même, est bon. Mais le mal, consistant dans les faux rapports, existe réellement; il n'existe pas seulement par rapport à notre intelligence, ne disparait pas, comme une philosophie superficielle le soutient quelquefois, au point de vue absolu de Dieu, et ne se résout pas dans l'harmonie générale du bien. Les faux sons n'entrent dans aucune harmonie. Dieu même reconnaît le mal comme un mal, parce que ce qui est faux ne devient vrai pour aucune intelligence; et c'est précisément parce que Dieu connait le mal comme tel, qu'il dirige, dans sa *pitié* infinie, sa volonté vers la destruction du mal, destruction à laquelle tous les êtres intelligens sont obligés de contribuer pour leur part.

Après avoir examiné en quoi consiste le mal, nous avons maintenant à en recherch er la *cause*. Comme le mal est un fait de la vie, sa cause première doit se trouver dans la cause même de la vie. Or, la vie résulte, comme nous avons vu, de la nécessité du développement des êtres comme êtres *finis*. Le mal doit donc avoir sa cause dans la *finité* des êtres. Cette finité est, comme nous avons vu, fondée éternellement en Dieu; les êtres finis se trouvent donc dans une coexistence éternelle. Or, comme d'un côté chaque être possède en tant qu'individu, une spontanéité propre qui se manifeste au plus haut degré dans les êtres intelligens; comme d'un autre côté, la vie de tous les êtres est dans un enchaînement et une dépendance réciproques, parce que la vie et le développement de chaque être a en grande partie ses conditions dans la vie et le développement des êtres co-vivans, il se

peut que l'être fini, en usant de toute sa spontanéité, se détache jusqu'à un certain point de l'ensemble de la vie, se développe sans égard au développement des autres, et agisse ainsi contrairement à l'idée de la justice. C'est par cette spontanéité que l'homme peut concevoir et dont il a peut être au commencement voulu faire un seul essai, qu'il s'est detaché de son véritable centre, en se concentrant dans son individualité, et qu'il a faussé ainsi les justes rapports de la vie, dans lesquels la partie est unie à l'ensemble. Le mal est donc venu sur la terre par la fausse application que les hommes ont faite de leur spontanéité, particulièrement dans les rapports fondamentaux qui les unissent avec Dieu et toute la Nature. Cependant cet état du mal ne peut pas avoir été le premier état du genre humain. Car, avant qu'un être n'arrive à connaître et à faire usage de sa spontanéité, il faut qu'un état de vie précède, dans lequel il soit en union intime avec l'être supérieur sous la protection duquel il a commencé sa vie. C'est ainsi que la plante n'apparait à la lumière du jour qu'après s'être développée en état de germe, dans le sein de la terre; c'est ainsi que l'enfant n'obtient uue vie de spontanéité, qu'après s'être développé au sein de la mère. De même le genre humain, qui est né un jour sur la terre, a dû se trouver sous la providence protectrice et l'influence plus directe des Êtres supérieurs, la Nature et l'Esprit, et surtout sous celle de Dieu. Mais lorsque les hommes eurent acquis dans ce développement un certain degré de spontanéité, il est arrivé une époque, comme les résultats de l'expérience l'attestent, où l'esprit humain, en se comprenant et en se sentant dans sa spon-

tanéité, s'est imaginé que son développement pouvait se faire en toute spontanéité et indépendance; cette conception, en éveillant l'orgueil de l'esprit, a passé dans la volonté qui a voulu la réaliser, au moins comme un essai; mais cet essai devait nécessairement mal tourner. Les hommes ont voulu dès lors se passer d'une providence et d'une direction supérieures, se croyant assez forts pour prendre le fardean de la vie et du développement sur eux-mêmes. Mais, une fois qu'ils se furent ainsi constitués en propre spontanéité vis-à-vis de la providence divine, chacun fit, par une conséquence naturelle, vis-à-vis des autres, ce que tous avaient fait par rapport à Dieu. Le lien rompu entre Dieu et les hommes, devait entraîner la destruction du lien entre les hommes eux-mèmes. Chacun crût dès lors qu'il pouvait être l'artisan de sa vie, sans avoir besoin des autres; la spontanéité égoïste, en s'étendant sur tous les rapports, devait retrécir la sphère de l'intelligence, qui bientôt se resserra dans la sphère des interêts individuels que l'homme cherchait à satisfaire. L'unité du cercle de la vie étant ainsi brisée, les hommes s'isolèrent et se dispersèrent, ou, s'ils restèrent ensemble, la spontanéité la plus forte et la plus énergique, établit une domination intellectuelle et physique sur celle de tous les autres. C'est ainsi que l'isolement, l'égoïsme, la contrainte, la lutte et la guerre de tous les êtres et de tous les interêts sont devenus les faits généraux de la vie. Le genre humain n'a pas oublié le premier état dont il a vicié le développement par l'abus de sa spontanéité. Toutes les traditions parlent d'un premier âge d'or et d'innocence; mais n'y eut-il aucune tradition, il fau-

drait admettre un état semblable, parce que le mal ne peut pas former le commencement d'un développement. Le genre humain s'est ensuite développé dans l'isolement et l'antagonisme des peuples comme des individus, et de toutes les branehes de l'activité sociale. Le lien n'a jamais pu être brisé totalement, parce qu'il faut qu'il existe un lien quelconque entre les hommes; mais l'isolement et l'égoïsme ont été poussés jusqu'aux dernières conséquences, jusqu'à la guerre ouverte des peuples, jusqu'à la guerre intestine encore plus profonde de tous les interêts individuels. L'idée de Dieu et de sa providence s'est presque entièrement obscurcie; et comment aurait-elle pû rester dans les esprits que l'égoïsme avait retrécis et rendus incapables de recevoir la lumière divine? A peine les religions ont-elles pu maintenir le genre humain dans un certain rêve de Dieu; mais la certitude, la véritable foi ont disparu; et la perte de la foi en Dieu a été la cause de la mauvaise foi survenue dans tous les rapports de la vie humaine. Cependant la providence divine n'a pas abandonné le développement du genre humain; elle y est toujours intervenue autant que les faux rapports établis et la mauvaise volonté des hommes le permettaient; et comme aucun développement ne peut se soustraire aux lois générales de toute vie, comme chaque être doit tôt ou tard atteindre sa destination, l'Humanité arrivera nécessairement au but qui lui est proposé. Mais ce but ne sera atteint, que lorsque les hommes s'élèveront, par le vrai emploi de leur spontanéité, à Dieu; qu'ils reconnaitront Dieu, par les efforts de leur raison, régularisés par la science, comme étant l'Être infini et ab-

solu, embrassant tout dans son essence, guidant tout par sa providence; lorsqu'ils concevront en Dieu les vrais rapports existant entre tous les êtres et toutes les choses. Alors les hommes pourront organiser leur vie d'après l'ordre divin des choses, et l'harmonie, établie dans la vie humaine, sera le reflet de l'harmonie éternelle qui est la loi de l'univers.

Après avoir déterminé en général, en quoi consiste le bien et le mal, et dans quel rapport ces idées sont avec Dieu comme providence, nous allons encore brièvement considérer, quel est le *bien particulier* de l'homme, qui forme son *but*, sa *destination*. Or, pour tout homme, l'humanité forme la loi et la destination générale de sa vie; c'est-à-dire, chaque homme doit manifester l'humanité, l'essence humaine complétement; mais comme cette manifestation complète de la nature humaine qui est infinie dans son genre, ne peut pas être opérée par l'homme individuel à la fois, il faut qu'elle se fasse successivement dans l'*infinité* du temps. Cependant, comme le développement successif infini de l'homme ne peut pas être un pur rapprochement du but, qui en réalité ne serait jamais atteint; comme l'idée d'approximation présuppose nécessairement un terme; le développement de l'homme, étant ainsi infini et fini à la fois, se divise nécessairement dans une infinité de périodes, dans chacune desquelles le but sera réalisé d'une manière particulière; où l'homme atteindra la plus grande perfection qu'il lui soit possible d'acquérir dans une direction finie, pour entrer ensuite dans une nouvelle période, en se développant dans une direction nouvelle et en réalisant une autre partie de son bien infini.

La vie humaine est un arbre, dont les racines et la tige restent les mêmes, mais qui, périodiquement, pousse des branches nouvelles, dont chacune produit une fleur particulière et d'une beauté unique. Cette périodicité de la vie humaine est le résultat de la finité de l'homme qui, malgré sa finité, possède une nature infinie, et dont le développement doit par conséquent être fini et infini en même temps, ce qu'il ne peut être qu'en se divisant dans un *nombre infini* de *périodes finies*, dans lesquelles il réalisera son bien et son but successivement.

Le *bien particulier* de l'*homme* et de l'*humanité* est donc celui qui est conforme à sa nature. Or, nous avons vu, que l'humanité est l'image parfaite de la Divinité. Les deux ordres les plus élevés de l'Univers, la Nature et l'Esprit célèbrent dans l'Humanité leur union la plus complète. L'humanité est comme nous avons vu, l'être harmonique, synthétique de l'univers. Par cette nature universelle, l'homme est le seul Être qui possède des facultés pour tout ce qui existe, pour qui il n'y a rien qu'il ne puisse comprendre dans son intelligence, qu'il ne puisse embrasser dans son amour, et sur quoi il ne puisse étendre sa volonté. Tous les divers ordres, tous les différens modes de l'existence lui sont accessibles. Or, c'est cette nature qu'il a la mission de développer.

L'homme, par sa *faculté cognitive* ou son intelligence, a la mission de représenter l'ordre des choses dans un système conforme de vérité, de *science* universelle. L'intelligence opère une seconde création, en reconstruisant le monde dans la *science* tel qu'il existe en réalité; et c'est alors seulement, que le

monde existe véritablement pour l'homme; car ce qu'il ne connait pas, n'existe pas *pour lui*. L'esprit doit donc s'approprier le monde dans la science qui doit embrasser tous les êtres et tous les modes principaux de leur existence. Or, nous avons vu qu'il n'y a qu'un seul Être infini et absolu, qui contient en soi trois Êtres principaux, dont chacun est encore infini dans son genre. Il y a donc quatre sciences principales: *la science de Dieu*, comme Être qui, quoique contenant tout, est cependant distinct des Êtres du monde ; ensuite la *science de l'Esprit*, celle de la *Nature* et celle de l'union de l'Esprit et de la Nature, dont *l'Humanité* n'est pas la seule, mais la plus intime et la plus complète manifestation. Mais comme Dieu est en rapport avec tous ces Êtres, il y a pour ces rapports, une science particulière, qu'on peut appeler la science religieuse, si on entend par religion la liaison vivante de Dieu avec tous les Êtres animés. De cette science religieuse, celle d'aujourd'hui ne serait alors qu'une partie.

La science se divise ensuite, par rapport aux différens *modes d'existence*, en deux sciences principales, parcequ'il y a deux modes fondamentaux, sous lesquels les Êtres existent, le *mode éternel* et le *mode temporel;* le mode éternel, qui comprend la nature éternelle d'un Être et les lois générales et permanentes qui président à sa vie ; le mode temporel qui comprend l'aspect individuel, particulier et sensible, sous lequel sa vie se manifeste. Le mode éternel, général est compris par la *raison;* le mode particulier sensible par *l'intuition*. De là résultent la *science idéelle* ou la *philosophie*, et la science d'observation ou *expéri-*

mentale dans ses différentes branches. Ces deux sciences se rapportent également à tous les ordres des choses. Il y a une science de l'être universel, éternel, de l'Esprit, de la Nature et de l'Humanité ; et il y a une science d'observation de leur vie : de même il y a une science de l'être éternel de Dieu, et il y a aussi une science de la vie ou de la manifestation de Dieu, qui est l'histoire de la providence divine, ou l'histoire religieuse, science qui doit être basée sur la connaissance de l'Être éternel de Dieu, pour pouvoir distinguer la vérité et l'erreur dans le développement des idées de religion. Mais ces deux sciences, doivent être rapportées l'une à l'autre, combinées ensemble, pour former une *science harmônique*. Cette troisième science qui ne peut apparaître, que lorsque les deux autres sont arrivées, chacune de son côté, à un assez haut degré de développement, combine l'idée et l'idéal avec la réalité, pour juger la vie, dansquelque domaine qu'elle se manifeste, d'après son idée, et pour indiquer les moyens par lesquels la réalité peut être progressivement perfectionnée et se rapprocher de l'idéal. Cette science harmonique peut être appelée du terme général de *philosophie de l'histoire*, quand on entend par histoire toute science du développement passé et présent dans toutes les branches de l'activité humaine. Ainsi il y a une philosophie de l'histoire religieuse, qui expose la différens degrés du développement religieux, en discerne les tendances justes et les aberrations, et indique les progrés qui, d'après l'ordre du développement, peuvent être réalisés le plus prochainement. De même il y une philosophie du développement du

droit et des institutions politiques qui les juge dans leur passé et leur état actuel, et qui indique, en vraie politique, ayant égard d'un côté au but qui doit être atteint dans l'avenir, et d'un autre côté aux moyens et conditions de l'état actuel, les réformes qui peuvent être opérées dans l'avenir le plus prochain selon la loi de continuité, qui constitue l'ordre du développement (1). Il en de même de toutes les sciences et de tous les arts; tous ont leur côté idéel, philosophique, et leur côté réel, historique et statistique, qu'il faut combiner par la philosophie de leur histoire. Cette science harmonique commence seulement aujourdhui à se produire dans des essais encore très incomplets. Ce qu'on appelle aujourd'hui philosophie de l'histoire, n'est d'abord pas appliqué méthodiquement à toutes les branches du développement humain; d'ailleurs cette science est defectueuse, en ce quelle se fonde sur une métaphysique imparfaite et peu developpée, ou qu'elle en est entièrem ent dépourvue; finalement elle manque complétement de la partie pratique qui indique les progrès qui restent à faire, ceux surtout qu'on peut et qu'on doit opérer dans l'avenir le plus prochain d'après la loi du développement. Il ne s'agit pas seulement de reconstruire le passé et de le soumettre à de certaines lois générales; si on connait véritablement, par la metaphysique, la loi générale de tout développement, il est aussi facile d'indiquer en général les termes ou les degrés qui sont encore à parcourir dans l'avenir, que de tracer les lois du développement passé. Mais l'apparition de cette science nouvelle est au moins le témoignage que

(1) Voy. Philosophie du droit. Introduc. Cap. III.

l'humanité sent aujourd'hui plus que jamais le besoin de se comprendre dans son passé, pour savoir comment et jusqu'à quel point elle a realisé sa destination, et pour opérer avec la conscience des forces acquises, les progrès ultérieurs réclamés par l'ordre du développement.

Telles sont les branches principales de la science que l'humanité a la mission de développer, et dans laquelle tout ce qui existe doit se réfléchir dans sa vérité.

Après avoir considéré le but de l'homme sous le rapport de la *science*, nous avons encore à l'examiner sous le rapport d'une autre application de l'intelligence, celle de *l'art*. L'art se fonde sur un procédé de l'intelligence tout opposé à celui de la science. Si dans celle-ci le particulier, l'individuel, les faits sont subordonnés à une notion ou idée générale de manière que la science se présente comme un système de notions générales; dans l'art au contraire c'est le particulier, l'individuel qui prédomine; l'idée qui existe dans une œuvre d'art, ne s'y manifeste que dans la richesse du détail. Aucune œuvre d'art ne manque et ne doit manquer d'idée, mais l'idée n'y apparaît pas par elle-même et dans sa généralité, elle est individualisée dans l'art qui lui donne un corps, dont elle est bien l'ame, mais invisible, quoique répandue dans toutes les parties. Ainsi la science représente le côté éternel, général des choses, tandis que l'art exprime le côté individuel, particulier, tel qu'il se développe sous l'influence du général.

Mais l'art se distingue, selon le point de vue, sous lequel l'œuvre est considérée dans *l'art du beau* ou l'*art de l'utile*.

Le *beau* est une forme divine des choses. De même, que le *bien* est le *fond* de l'essence divine manifestée dans la vie, le beau en est la *forme* universelle, étant l'apparition de l'essence divine dans la forme du fini. Pour qu'une chose ait la forme du beau, il faut donc qu'elle reflète dans sa finité, les attributs principaux de la Divinité, l'unité, l'opposition et la variété intérieures, la totalité, la spontanéité et l'harmonie [1]. Par cette raison, l'esprit, dont l'essence renferme les mêmes propriétés, est saisi et touché immédiatement de la beauté; l'ame répond à l'allocution muette du beau par un sentiment de satisfaction dont elle est entièremant pénétrée. Ce sentiment est spontané, absolu, parce que l'Être divin absolu se manifeste dans cette forme; et c'est encore par cette raison, que le sentiment du beau est dans tout esprit non corrompu pur et désinteressé. On s'en réjouit comme d'une belle lumière; le désir de le posséder en propre reste éloigné; l'amour peut bien s'éveiller, quand le beau se manifeste dans un être vivant, mais l'amour n'est pas un sentiment égoïste, c'est un désir d'union dans lequel un être confond sa personnalité avec l'être aimé. Toute beauté, représentant l'absolu, a une valeur absolue. Par ce caractère absolu, si évidemment empreint dans le sentiment qu'il provoque, le beau montre son origine absolue, divine ; et ce caractère absolu, si on le méditait bien, suffirait pour provoquer dans l'esprit l'idée de l'Être absolu, de Dieu, présent dans ce mode d'existence. Par cette raison, l'art qui a

1 C'est sur le développement de ces idées qu'est basée l'*Esthétique* ou la théorie du beau et des beaux arts Voy. *Précis de l'Esthétique* de Krause. 1837. Cet ouvrage fait partie des œuvres posthumes.

pour objet le beau, possède aussi un caractère absolu, et on ne pourrait lui assigner aucun but. On s'est récrié contre la doctrine de l'art absolu, et on ne peut pas s'en étonner beaucoup dans un temps, où presque tous les sentimens supérieurs ont disparu, où toutes les pensées ne sont dirigées que vers des buts finis, particuliers, vers ce qu'on croit utile. Mais le beau et les beaux arts, en participant de l'essence absolue de Dieu, inspirent un sentiment absolu, divin, religieux, au dessus de toute considération de l'utilité; ils élèvent l'homme dans une sphère absolue, et leur mission consiste à maintenir et à fortifier l'homme dans le sentiment de l'infini et de l'absolu, en lui faisant reconnaître Dieu dans les formes mêmes du fini. Toutefois il faut remarquer que le beau doit toujours être en accord avec le bien en général et avec le bien moral en particulier; car puisque tout est essentiellement en harmonie en Dieu, il ne peut pas y avoir un désaccord entre le beau et le bien ni la moralité; rien de ce qui est mal et immoral ne peut être beau. Quand on croit souvent trouver de la beauté dans des actions qui en elles-mêmes sont criminelles ou immorales, on se laisse induire dans cette erreur par la vue du bien qui est encore mêlé au mal : car comme il n'y pas de mal absolu, comme aucun mal ne peut exister sans un mélange de bien, c'est ce bien qui peut encore former et qui forme souvent la beauté dans une action mauvaise en elle-même; c'est ainsi que la force physique, bonne en elle-même, mais qui est employée pour une action criminelle, peut encore présenter l'aspect du beau dans une situation donnée. Cependant la beauté vraie et pure n'existe que dans le bien parfait.

L'art qui a pour objet le beau se divise, comme la science, selon les différents ordres des êtres et de la vie, en art divin et religieux, art spirituel, naturel et humain ; et de même que dans la science, il y a un art qui s'occupe plus à représenter la *réalité* sous la forme du beau, un autre qui a plus pour objet l'*idéalité*, et enfin un art qui combine la réalité avec l'idéalité. C'est à la science de l'art d'exposer la théorie de de ces différents genres de l'art.

Mais l'art du beau n'est pas l'art tout entier. A côté des beaux-arts il y a des arts *utiles;* et ce genre d'art n'est pas moins essentiel pour toute la vie de l'homme et de l'univers. Comme le fini n'est pas seulement en rapport avec l'infini et l'absolu ; comme tout ce qui est fini, est *relatif*, l'un des êtres finis existant pour l'autre, et ces êtres se trouvant dans le rapport de but et de moyen, il résulte de cette relativité ce qu'on appelle l'utilité ; car une chose est utile à une autre quand elle se trouve avec cette autre dans le rapport de moyen ou de condition d'existence et de développement. Or, comme tout ce qui est fini, est aussi conditionnel, dépendant dans son existence et son développement d'autres choses ou êtres finis, tout le domaine des êtres finis se trouve compris dans la relation de l'utilité. Mais dans ce système général d'utilité, c'est toujours une chose inférieure qui doit servir de moyen à un être plus élevé dans l'échelle des êtres; et pour bien comprendre, en quoi consiste l'utilité, il faut connaître l'ordre d'infériorité et de supériorité qui existe dans les choses, pour ne pas considérer, en intervertissant cet ordre, ce qui est but comme moyen, et ce qui n'est que moyen comme but.

La conscience vulgaire des hommes a rarement une idée claire sur l'utilité; elle sacrifie généralement les buts plus élevés à servir de moyens à des intérêts secondaires. Il est d'ailleurs impossible d'établir un vrai système d'utilité quand on ne connaît pas les rapports qui existent entre tous les êtres. Une telle connaissance ne s'obtient pas par la réflexion ordinaire, par le simple bon sens, mais par une recherche approfondie de la nature intime des choses, ce qui est l'œuvre de la philosophie. Comme règle générale, on peut cependant établir que tous les êtres qui sont avant tout but pour eux-mêmes, ne doivent pas êtres traités comme de purs moyens; ce qui s'applique particulièrement aux êtres libres et raisonnables tels que les hommes. Aucun homme ne doit être traité comme un objet utile; les services qu'il peut rendre, il doit les rendre librement. Le domaine principal de l'utilité, c'est le domaine organique et inanimé de la Nature; c'est là que les arts utiles trouvent leur application. L'art doit approprier cette partie de la Nature aux différents buts et besoins de l'homme, et cet art fera des progrès, à mesure que l'homme avancera dans la science des forces de la Nature et dans l'art de les combiner et de les diriger. Par là l'homme sera de plus en plus affranchi du travail purement matériel, et les progrès de ces arts sont aujourd'hui tellement rapides, qu'on peut déjà prévoir un temps, où l'homme ne sera plus que l'inspecteur et le directeur intelligent des travaux qui seront exécutés sur les objets physiques par les forces mêmes de la Nature. Et c'est en cela que consiste l'utilité de ces arts, qu'ils servent les buts plus élevés de l'homme, en mettant l'huma-

nité dans la position de s'adonner à la culture de ses facultés supérieures. Aujourd'hui la plus grande partie du genre humain est encore accablée par le travail matériel, l'esprit est l'esclave de la matière, tandis que la matière devrait servir l'esprit. Mais cet état disparaitra successivement ; les changemens opérés par les arts utiles dans les travaux physiques, conduiront à une réforme des rapports matériels des hommes. C'est à la science sociale d'indiquer les mesures qui peuvent et doivent être prises pour opérer ces réformes graduellement et d'après la loi de continuité.

Après avoir considéré dans leurs différentes branches, la science et l'art qui se fondent sur une application particulière de l'intelligence, nous aurions à déterminer également le développement de l'homme sous le rapport du *sentiment* et de la *volonté*. Mais, comme ces deux facultés, quoique distinctes de l'intelligence, en suivent le développement et se rapportent aux mêmes objets, l'une comme faculté d'amour, l'autre comme faculté d'exécution, nous n'entrerons pas dans l'exposition particulière de ces facultés. Tout ce que l'intelligence a conçu en bien, le sentiment doit l'embrasser en amour, et la volonté l'exécuter en moralité.

Mais les *facultés* de l'homme doivent être *appliquées* aux *buts principauv* contenus dans le *but général* de l'*humanité*. Ces buts consistent, comme nous avons vu, dans la réalisation du bien, de la moralité, du droit, de la religion, de la science et de l'art. Ces buts sont intimement liés entre eux, car ils se rappportent tous à une manifestation particulière de l'essence divine ; mais, quoique tous ces buts se rapportent les uns aux autres, et que chacun puisse être considéré sous

de certains rapports, comme faisant partie de chacun des autres, ils doivent néanmoins être distingués entre eux et former des buts séparés pour l'activité humaine. (1)

Mais ces buts principaux de l'homme, compris dans la destination générale, ne doivent pas seulement être réalisés individuellement, ils doivent aussi former l'objet de l'activité commune, concertée ou *sociale*. La société humaine doit se diviser en plusieurs sociétés particulières dont chacune se proposera la poursuite d'un des buts principaux, Elle se divise en conséquence en *société* ou association *religieuse*, *morale*, *juridique* et *politique*, appelée aujourd'hui *Etat* par excellence, et en société ou association *scientifique* et *artistique*, dont la dernière comprend comme branche principale la société pour l'art utile ou l'industrie (2). De cette manière, l'humanité doit s'associer et s'organiser dans des sociétés particulières pour toute les branches principales contenues dans sa destination générale. Cette organisation est aujourd'hui encore

(1) C'est cette liaison essentielle qui existe entre le bien, le bien moral et le droit etc, qui a fait commettre à la plupart des philosophes, dans leurs essais de classification de ces objets, l'erreur de les subordonner les uns aux autres en prenant un seul de ces buts comme base générale. Il y a des philosophes, qui font entrer tout dans la science du bien ou la *morale*, par la raison que tout, la religion, le droit, la science, l'art est un bien pour l'homme. Ils ne se sont pas apperçus que tout est en même temps une science, un art, un droit et rentre même dans la religion. Dans l'organisme de ces idées éternelles tout se rapporte à tout, mais aucune des ces idées ne dérive de l'autre; quoique liées par l'essence divine, elles ont chacune leur spontanéité et leur domaine particulier. De là résulte aussi, quant à leur application et à leur organisation soeiale, le grand précepte qu'on commence à peine à entrevoir aujourd'hui, que chacune de ces idées qui forment autant d'objets principaux de l'activité sociale, doit recevoir une organisation distincte, pour que chacune se développe librement, conformément à son caractère.

(2) Voy. l'exposition du caractère et de, l'organisation de ces sociétés: Krause: *Idéal de l'Humanité*. (Urbild etc.) 1811.

très imparfaite ; il n'y a que deux de ces associations qui soient constituées, la société religieuse et la société politique ; mais toutes les deux ne réalisent qu'imparfaitement leur idée ; les autres branches de l'activité humaine sont encore tenues en tutelle par l'une ou l'autre de ces sociétés prédominantes ; néanmoins elles commencent aussi peu à peu à s'organiser indépendamment ; la société industrielle est peut être le plus près d'acquérir son indépendance et de se constituer comme corps social ; mais l'association scientifique ne pourra pas tarder à s'organiser librement, parce qu'on sentira de plus en plus le besoin d'affranchir la science et sa culture de toute influence d'une autorité qui tend toujours à imposer à la science ses doctrines momentanées, au lieu de lui laisser poursuivre librement la route de la vérité. Dans ce travail d'organisation propre, les sociétés particulières, méconnaissant le lien organique qui doit unir chacune avec toutes les autres, pourraient être entraînées à exagérer le principe de leur indépendance ; mais c'est alors à l'État, le représentant de l'idée de la justice, de rappeler à chacune les conditions de coexistence qu'elle a à remplir vis-à-vis des autres. Ce travail d'affranchissement et d'organisation propre paraît aujourd'hui aux yeux de ceux qui ne connaissent pas le but vers lequel il tend, une désorganisation de plus en plus prononcée de la société; mais ce n'est que le mouvement de production d'organes nouveaux dans le corps social, dont les différens membres ne se sont pas encore tous également développés. Il en est, sous ce rapport, du corps social comme du corps humain. Aussi long temps que celui-ci n'est pas encore arrivé à l'âge de maturité,

il développe d'abord, pendant une époque, tel système, tel organe d'une manière prédominante ; vient ensuite un autre système existant déjà, mais dont le développement était resté comparativement faible, jusqu'à ce qu'à la fin, à l'âge de maturité, tous les systèmes et tous les membres se trouvent dans les justes proportions de force et de développement. Le corps social est aujourd'hui encore loin du développement complet dans toutes ses parties, et c'est par cette raison que les bases de la société se modifient, s'élargissent encore et que les différentes parties prennent de nouvelles proportions. L'état d'équilibre et d'harmonie n'existera que lorsque toutes les parties auront trouvé leur organisation proportionnée. Cet état d'union et d'harmonie est le but social et le dernier terme que l'humanité doit atteindre ; il est la loi et la force cachée de tout développement, lequel tend irrésistiblement vers cet état d'union et d'association harmonique de toute l'humanité. Dans cet état d'avenir, l'humanité apparaîtra comme une grande personnalité ; elle aura réuni, dans son sein, tous les hommes dans des cercles toujours plus étendus de sociabilité ; et la vie humaine se montrera comme un système d'associations, dans lesquelles tous les membres se seront partagés, chacun conformément à sa vocation, les sphères et les fonctions particulières qui constituent l'ensemble de la vie sociale.

L'humanité n'a franchi que les premiers degrés de ce développement ; elle est à peine sortie de l'état d'enfance. Un long développement ultérieur dans toutes les directions l'attend encore. Dieu qui préside comme providence à toute vie, la conduira à l'accom-

plissement de sa destination dans le degré de perfection qu'elle peut atteindre sur la terre.

Je finis ici mon exposition. Le temps ne m'a pas permis d'embrasser plus d'objets, mais j'ai au moins traité en général les matières les plus importantes de la philosophie, et, j'ose croire, avec quelque méthode et enchaînement dans les idées. Quelque restreinte que soit l'application à la vie sociale que j'ai pu faire des vérités, résultant de nos recherches, j'espère pourtant avoir assez fait voir, que la philosophie, loin d'être étrangère à la vie réelle et au progrès de l'humanité, est au contraire seule capable de lui révéler son véritable but et toute l'étendue de sa déstination.

Je Vous remercie, Messieurs, de l'attention soutenue que Vous avez accordée à mes expositions quelquefois si ardues. Votre attention a été pour moi un grand encouragement. Si j'ai le bonheur de reparaître ici, j'espère retrouver de Votre part la même bienveillance.

FIN.

TABLE

DES MATIÈRES,

CONTENUES DANS LE SECOND VOLUME.

—

FIN DE LA TABLE DU SECOND VOLUME.

